من أجل رؤية فكرية جديدة

تساؤلات أمام المشروع الإسلامي

فيصل الأمين البقالي





Arab Diffusion Company

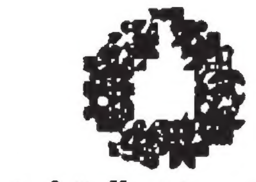

صفحة فارغة

فيصل الأمين البقالي

من أجل رؤية فكرية جديدة
تساؤلات أمام المشروع الإسلامي



ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150



مركز صناعة الفكر
للدراسات والأبحاث

ISBN 978-614-404-253-3

الطبعة الأولى 2012


صفحة فارغة

الفهرس

تقديم

لقد أمرنا الإسلام بإعمال العقل من خلال كثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، فدعانا إلى التدبر والتفكر والتعقل ونادانا بـ: ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]، و﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾[2]، في أكثر من آية في النص القرآني، فالمدخل لتفجير الطاقات الذهنية للعقل البشري هو تعلمه ودربته على طرح السؤال.

فمن الأقوال المشهورة لشيخ علماء اللغة العربية القدامى الخليل ابن أحمد الفراهيدي أنه قال «العلم أقفال مفاتيحها السؤال» وقال غيره «العلم خزائن مفتاحه السؤال». بل إن عدداً من الآيات الكريمة جاءت في صيغة سؤال في مواضع كثيرة، وكمثال على ذلك الآية: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ *﴾[3]، والحكمة الربانية من ترديد تكرار السؤال في النص القرآني هو تعليم أمة الشهادة وتدريبها على طرح السؤال، فمن خلال طرح السؤال سيندفع المسلم في فهم سنن الخلق في كل الظواهر المادية والإنسانية فيكتشف من خلاله سنن الخالق في هذا الكون

---

(1) سورة البقرة، الآية: 179.

(2) سورة طه، الآية: 54.

(3) سورة الغاشية، الآيات: 17-22.

البديع. فطرح السؤال مدخل للمعرفة والإيمان، ومن خلال طرح السؤال تنشط ملكات العقل البشري.

فالتذكر والفهم والتحليل والتركيب والنقد والتحكم والإدراك للظواهر والأشياء بشكل سليم يتطلب القدرة على طرح السؤال، فهو الوسيلة الناجعة لاستنطاق تلك الظواهر والأشياء، واستخراج ما بداخلها من معارف وسنن أو قوانين كلّية تحكم نشاطها.

لكن طرح السؤال المثمر والنافع عند الفرد أو الجماعة يفترض الفهم والاستيعاب الواعي لقواعد طرح السؤال.

وأول هذه القواعد إكساب الذهن عادة طرح السؤال، فكثير من المثقفين والمتعلمين غير متعودين على طرح السؤال على الظواهر التي تمرّ أمام أعينهم، وهذا خلل ذهني كبير في مجال إنتاج الفكر السديد والممارسة الرشيدة، فمن لم يتعلم طرح السؤال والدربة عليه فلن ينتج فكرًا جديرًا بالاهتمام ولا ممارسة ناضجة.

وثاني قواعد طرح السؤال المثمر امتلاك المفكر لجهاز مفاهيمي سليم من الاعوجاج الحاد، فنحن نفكر ولكن بواسطة مفاهيم، فإن كانت المفاهيم سليمة أنتجنا فكرًا سليمًا وممارسة سديدة، وإن كان الجهاز المفاهيمي معوجًا أو أعور أنتجنا فكرًا وممارسة أعورين أعوجين حتى وإن امتلكت مهارة طرح السؤال.

ونحن نعتقد أن طرح السؤال وفق مفهوم الوسطية سيوفر إنتاجًا فكريًا وممارسة عملية أكثر سدادًا ورشدًا، أما طرح السؤال وفق مفهومي الإفراط والتفريط فسينتج معرفة وممارسة مفرطة أو مفرّطة لا محالة.

فتقديس فلسفة الحداثة للعقل، وهو إفراط، انتهى إلى آفة الإلحاد

ونكران الغيب. وتكفير الكنيسة في العصر الوسيط للعقل والعلم، وهو تفريط، انتهى إلى تعطيل العقل والعمران في أوروبا ، وتكريم العقل بلا تقديس أو تكفير في الإسلام، أي بلا إفراط ولا تفريط، حرّر العقل وأنتج العمران وصان الإيمان بالغيب.

وثالث قاعدة من قواعد طرح السؤال أن يكون هدفه فكّ مغلق من مغاليق ومعضلات الحياة عند جماعة أو أمة ما أو مشكلة تهمّ البشرية في حياتها المُعاشة. إن طرح السؤال من أجل الطرح فقط لا فائدة منه.

لقد انتبهت قيادة حركة التوحيد والإصلاح في مخططها الاستراتيجي إلى أهمية إطلاق حركية فكرية جديدة، ووضعت أربع مجالات استراتيجية منها الإنتاج العلمي والفكري والفني. الذي خصّص قسم يعنى أساسًا بمهمة المساهمة في التجديد الفكري داخل الحركة.

وهذا الكتاب الذي تفضّل بتحريره الأخ محمد الأمين البقالي حفظه الله هو توثيق لخلاصة هذه المبادرة وتعميم نتائجها حتى يعمّ نفعها كل من يهمه الإبداع وتجديد الفكر من داخل وخارج حركة التوحيد والإصلاح.

نسأل الله العليم الحكيم أن يتقبل من الجميع ويجعل هذه الثمرة الفكرية علمًا نافعًا للمساهمة في نهضة أمة الإسلام وذخرًا لنا جميعًا يوم الدين.

ا. امحمد طلابي


صفحة فارغة

مقدمة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وعترته، ومن اهتدى بهديه واستنّ بسنته، وجاهد جهاده ودعا بدعوته إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذه رسالة عن مبادرة السؤال جاءت استئنافًا لما انقطع في غمار المستجدّات التي عرفتها الساحة السياسية والثقافية والحركية عربيًّا وعالميًّا، وعيًا منه بالمآزق التي لا تنكر، والعوائق التي لا تغفل، وما يستوجبه ذلك من ضرورة النظر في أسبابها، والرجوع بالسؤال والنقد على أربابها.. أما دفن الرأس في الرمال، والاستعاضة عن التفكير بتكثير القيل والقال، فما أسرع ذوبان ملحه وذهاب ريحه.

ومازالت هذه الثلّة من المؤمنين الغيورين على هذا الدين، الأبرار بهذا البلد، في يقظة من أمرهم حتى ليداخل العجب فيهم نفس القريب منهم قبل البعيد، فهم على ما يمكن أن يؤخذ عليهم في هذا الأمر أو ذاك، وما يمكن أن يستدرك عليهم هنا أو هناك، إلا أنهم مذ كانوا لم تزل تُحرِّكهم نزعتان لعلهما مفتاح شخصيتهم الحركية: نظر التقصير وطلب التجديد.

فأما الأولى (نزعة نظر التقصير): فهي ذات رافدين: الأول تربوي

إيماني، إذ القاعدة التربوية تفيد أن «أصل كل معصية وغفلة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة، عدم الرضا منك عنها، ولأن تصحب جاهلًا لا يرضى عن نفسه، خير لك من أن تصحب عالمًا يرضى عن نفسه، فأي علم لعالم يرضى عن نفسه؟ وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه؟»[1].. فالمؤمن لا ينفك ناظرًا بعين التقصير إلى أدائه في طريقه إلى ربه، فيما بينه وبين نفسه، فكيف فيما بينه وبين الناس وهو يروم النهوض بأحوالهم دينًا ودنيا؟ يُراه مقصّرًا في تعبده لله بما أمر في خاصة شأنه، فكيف فيما تعبده الله به من جهاد في سبيله بالمعروف ودعوة إليه بالحسنى؟ ألا إنه على قدر جسامة المهمة تكون أهمية المراجعة ودقّة المحاسبة.

والرافد الثاني فكري موضوعي، فإن العقلاء من علموا أن التجربة الإنسانية كائنة ما كانت وكائنًا من كان صاحبها، لا بد أن يخترمها النقص في الإنجاز، ويعتريها الخطأ في الاختيار، والخطل في الرأي، والارتباك في المسير.. فلا ينال عمل مصداقيته إلا بمصداق تمثله لهذه الحقيقة، ثم ما يتوسل به من أسباب لمواجهتها. من هنا جاءت المراجعات ووقفات النقد الذاتي مستدركات هنات الممارسة في حلقات وأدوار على طول مسيرة المشاريع، منقحات لها ومانحات لها الهديتين: فاعلية مستمرة ومصداقية مؤثرة.

وأما الثانية (نزعة طلب التجديد): فإنها مترتبة على الأولى، إذ ما يعتريه النقص، يعتريه التقادم والبلى من باب أولى. كيف والرسول

(1) انظر الحكمة 35 من شرح حكم الإمام ابن عطاء الله السكندري للشيخ عبد المجيد الشُّرنوبي - دار ابن كثير. ط. 10 - ص: 99.

الكريم ﷺ يقول: «جدِّدوا إيمانكم»؟ وقد علمنا كيف استقرت أركان الإيمان وانتظمت معاقده! إن مقتضيات الإيمان وقد استقرت شيء، والتحرك بها في الواقع شيء آخر، هنالك تبلى آثارها في النفوس بما يحتاج معها إلى بعث وتجديد. إن فعل الأفكار والقناعات قد يحتاج إلى تجديد عرضًا وتقديمًا حيث الأفكار قوية ومقنعة، إما بسبب من جدّتها وراهنيتها، أو بسبب من طبيعتها الذاتية المتجددة المستعصية على البلى والتقادم. ولكنها قد تحتاج هي نفسها إلى تجديد متى علم أنها لم تعد قادرة على تجديد فعلها أو إحياء آثارها، هنا وجب أن نتوجّه إلى ذات القناعات بالسؤال، تجديدًا لما تقادم وتوضيحًا لما غمض وتصويبًا لما ظهر خطأه.

فلما كانت تلكم مفاتيح الشخصية في حركة التوحيد والإصلاح، كانت في سديد من رأيها ورشيد من خطوها ما التزمت بها وجعلتها - كما العهد بها - ديدنًا وشغلًا. ولقد جاء عليها حين من الدهر، اشتغلت على واجهات كبرى بما اقتضاه الله من توسع أمر دعوتها وانفتاحها على مشاريع احتاجت إلى بذل فوق البذل وشغل فوق الشغل، فالتفتت عن هذا الأمر إلا أن تكون جلسات هنا أو هناك، ولكنها لم ترق إلى مستوى النفَس العام الذي يمكن أن يترتّب عليه أمر ذو بال..

لقد كان من تبعات هذا الانفتاح - مع ما جاء به من تحديات داخليًا وخارجيًا - أن جعل العمل يسبق النظر، ويتجاوزه إلى نظر لا يترجمه عمل، وعمل لا يؤيده نظر.

فلما فُهِمَ هذا الأمر واستُشرف مع ما سبق إلى الوعي الجماعي من

تحديات كبيرة أمام خطاب الحركة الإسلامية على وجه العموم، وتجربتها على وجه الخصوص، وأن أي فراغ في النظر قد يكون مدخلًا من مداخل الفساد على الحركة الإسلامية يسرع به إليها العطب وهي لم تكد تستوي على سوقها، جاءت هذه المبادرة استجابة لكل ذلك، وتتويجًا لنقاشات جانبية كثيرة، واستئنافًا لهذه الحركية المتميزة، والتي كان تدشينها الفعلي مع الأرضية التوجيهية التي أعدّها قسم الإنتاج العلمي والفكري والفني وأضاء بعض جوانبها مقال رئيس حركة التوحيد والإصلاح د. محمد الحمداوي الذي عنونه بـ: «الآلية المنهجية وضرورة التفكير الجماعي»[1].

وقد تمّ تدشين «مبادرة السؤال» بندوة مركزية بمقرّ حركة التوحيد والإصلاح بالرباط في 24 يونيو/حزيران 2007 بتأطير من قسم الإنتاج العلمي والفكري والفني للحركة وتوزّعت بين عروض رئيسية ومداخلات وتعقيبات، حضرها ما يناهز الستين مثقفًا من أهل الخبرة والممارسة من داخل الحركة وخارجها. فكانت المداخلات المركزية من إعداد الأساتذة: محمد الحمداوي رئيس الحركة ومحمد طلابي رئيس قسم الإنتاج العلمي والفكري والفني ود. الطيب بوعزة ود. عبدالإله بنكيران ود. محمد الهلالي ود. محمد يتيم تلتها مداخلات من أساتذة وباحثين ركّزوا جميعًا على طرح الأسئلة غير مبالين بالبحث عن أجوبة تماشيًا مع هذه الروح التي سادت الندوة واقتناعًا بأن إحسان طرح السؤال خطوة نحو إضاءته وربما جوابه فيما بعد. ثم تلتها بعد

(1) محمد الحمداوي - الرسالية في العمل الإسلامي - ص: 91.

ذلك ندوات جهوية ومنطقية أطرها بعض هؤلاء المذكورين وآخرون نذكر منهم على سبيل المثال: د. عز الدين العزماني ود. حسن السرات ود. مصطفى الخلفي وذة. نزيهة معاريج وغيرهم.

لقد كان من الجميل أن نرى قادة العمل الإسلامي بالمغرب وشبابه يقومون بمراجعة خياراتهم متسائلين عن مدى سلامتها، ويعودون على أنفسهم بالمساءلة: ألم يكن ثمة مجال لفعل أفضل وأداء أحسن؟ لقد كانت هذه هي الروح التي طبعت الندوة المركزية، وهي الروح التي فاضت على باقي الندوات الجهوية والمنطقية في فاس ووجدة وطنجة والبيضاء ومراكش وآكادير وغيرها.

ولقد سهَّل توثيقُ أعمال هذه الندوات في خلاصات وتقارير مصنفة، تحويلَها إلى مادة لهذه الرسالة كي تكون دليلًا من المبادرة وإليها، جامعة لقضاياها وباسطة لأسئلتها وإشكالاتها، حفظًا لهذه التجربة، وتعريفًا بها، وإشراكًا لعموم المتلقين فيها عرضًا واستشكالًا، ووضعًا لها بين يدي شراكات مستقبلية ممكنة مع المراصد ومراكز البحث.

ثم إننا لم نزل نبحث عن خطٍّ ناظم بين قضايا هذا العمل يكون عونًا على جمع شتاتها، حتى فتح الله علينا بفكرة لبنية العمل كانت دليلًا ونبراسًا: حيث قلبنا المادة التي أُعطيت لنا بدايةً فجعلنا عاليها سافلها، وما زلنا نرجُّها رجًّا، حتى ألقت إلينا بدخيلتها، وبرغم ذلك لمّا تكتمل الصورة أو يشتفي الفؤاد. ولكن شاء الله أن تكون الأعمال محكومة بالأوقات، فلئن جاء عملنا هذا غير مستوفٍ لشروطه، أو أغفل ذكر بعض الأفكار القيمة التي تمّ تداولها، فما ذاك إلا ثمرةُ وقت

قلٍّ، وجهدِ كُلٍّ. وقد كان أصعب جزء في عملنا أننا عمدنا إلى الجمع بين أسلوب التقرير والاستشكال، مع ما بينهما من تنافر قلبًا وقالبًا، والجمع بين تأملات اختلف أصحابها فيما عنه يصدُرون بها، سوى ما وحَّدهم من هدف عام ما زالوا يسعون إلى الوفاء به، وهو تجويد السؤال وتعميق الاستشكال.

ولقد جعلْنا هذا الكتاب ثلاثةَ أبواب (بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة والملاحق): فالباب الأول «في السؤال» وهو بمثابة تمهيد منهجي للبابين اللاحقين. والباب الثاني «تساؤلات أمام المشروع الإسلامي» جعلناه مخصّصًا لأسئلة مجالات التلقي المفترضة لخطاب الحركة الإسلامية: المجتمع والأمة والإنسانية. ومن خلال ما ظهر من أسئلة فيه، عُدنا فجعلنا من ذات الخطاب محلًّا للسؤال في الباب الثالث «تساؤلات في المشروع الإسلامي». وينقسم الباب الأول إلى ثلاثة فصول: الأول عن السؤال وحركة الفكر، وفيه حديث عن دور السؤال في بعث الهاجس إلى التفكير والتأمل. وفي الفصل الثاني جولة سريعة بين التأملات في بعض آيات السؤال في القرآن والسُّنة المطهَّرة. أما الثالث فهو عبارة عن أسئلة تطرح نفسها على مبادرة السؤال من وجوه بسطناها في مكانها. والباب الثاني من فصلين: فصل بعنوان الإنسانية والأمة وفيه أهم الأسئلة التي تمّ طرحها عن الانتظارات الممكنة للإنسانية من الخطاب الإسلامي وكذا ما ينبغي أن تضطلع به الأمة في هذا الإطار وثان عن المجتمع والآخر، وفيه نعرض للتحولات العميقة التي شهدها المجتمع الإسلامي وما تفرضه من تحديات أمام الخطاب الإسلامي. أما الباب الثالث فمكون من:

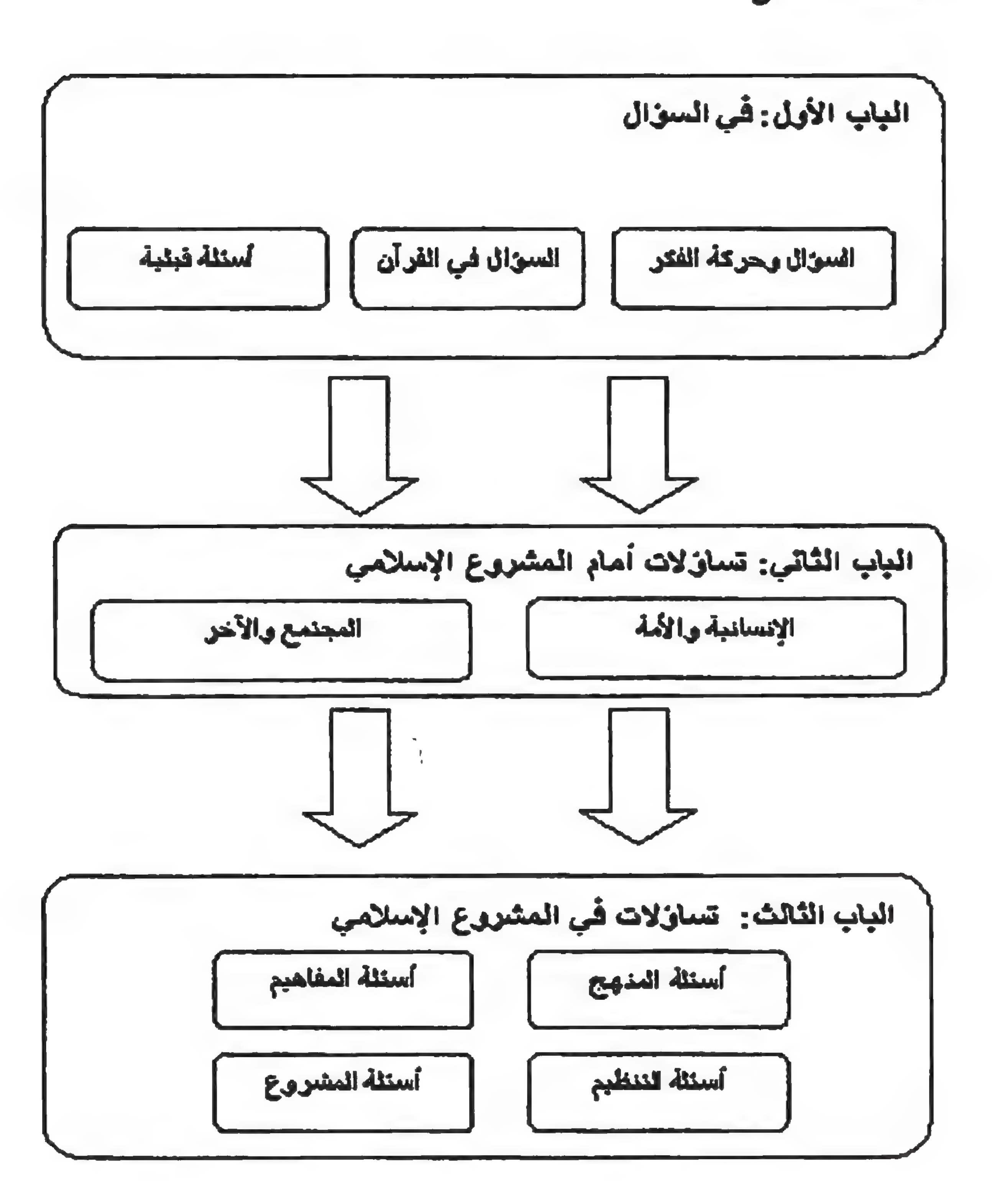
أسئلة المنهج فأسئلة المفاهيم ثم أسئلة التنظيم فأسئلة المشروع. وهي كلها مساءلات من داخل الخطاب الإسلامي. ولا ننسى أن ننوّه بأن الأسئلة والإشكالات التي طُرحت طي هذا العمل لن تعدو أن تكون إحدى ثلاث: أسئلة طُرحت فأعدنا بسطها وصياغتها مع توسع وإثراء بما يقتضيه المقام، وبما يخدم المعاني المرادة. وأسئلة تمّت الإشارة إليها من طرف ظاهر أو خفي، فأظهرنا بالعبارة ما كُنَّ في الإشارة، وثالثة لم تُطرَح ولم تَتِمَّ الإشارة إليها ولكننا أوردناها استجابة لسُّنة التداعي مع السؤال، ولم يكن لنا من حظ فيها إلا حسن الاستجابة لداعيها، والمطاوعة لسياقها. ثمّ الله نسأل أن يحقّق الأمل من هذه المبادرة وأن يبارك في جهود أصحابها وأن يغفر لنا ما قد يعترينا من زيغ في الفكر أو زلل في اللسان، إنه قريب مجيب. آمين

فيصل الأمين البقالي

طنجة: 21 ربيع الثاني 1432هـ

الموافق لـ : 7 أبريل/ نيسان 2010

خطاطة العمل:


الباب الأول: في السؤال
السؤال وحركة الفكر
السؤال في القرآن
أسئلة قبلية
الباب الثاني: تساؤلات أمام المشروع الإسلامي
الإنسانية والأمة
المجتمع والآخر
الباب الثالث: تساؤلات في المشروع الإسلامي
أسئلة المنهج
أسئلة المفاهيم
أسئلة التنظيم
أسئلة المشروع

الباب الأول:

في السؤال

السؤال وحركة الفكر

يقول إمانويل كانط في مقاله الشهير «ما هي الأنوار؟» متحدثًا عن النضج والسفه[1] في المجتمعات بأن الأنوار إنما هي الجرأة على التفكير، وينعت غيابها بأنه كسل وجبن من المرء عن التحرك لوحده دون قيادة أو توجيه من الآخرين. ويضيف أنه إذا كان من شيم الثورات أن تزلزل أركان الطغيان والاستبداد، فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى إصلاح حقيقي لطرائق التفكير بل ربما أدّت إلى عكس ذلك جمودًا وسيادةَ أحكام تمارس بدورها وصاية جديدة، لأن الجماهير في نظره «لا تلج عالم الأنوار إلا بطيئًا». وسبب ذلك عنده، أنه لم يسمح للفرد باستخدام عقله بل تولّت عنه المؤسسات على اختلافها مسؤولية القول بما يجعله رهين ذلك السفه الآنف الذكر[2]. إن المدخل إلى الأنوار

(1) يتحدث كانط عن la minorité على أنها العجز عن استخدام المرء عقله دون توجيه من الآخرين ولعل في لفظة «سفه» دلالة وافية على المقصود لما تحمله من معنى تداولي في الفقه الإسلامي خصوصًا. وهي أفضل من لفظة «قصور» لأنها أشمل منها وأعم.

(2) Qu'est ce que les lumières - Emmanuel Kant (1724-1804).

الباعثة للنهضة إذن هو مدخل «الحرية»، وشعارها أنْ «تشجع على استخدام عقلك!».

إن ما يهمنا من كلام كانط ههنا أمران: أولًا، موضوع حديثه وهو الأنوار باعتبارها لحظة تاريخية خاصة، شكلت منعطفًا مهمًا في الفكر الغربي، وانطلاقًا لمرحلة جديدة في تجربته الحضارية، وهو ما نريده لهذه التجربة الفريدة (وإن لم تكن كاملة) من خلال توثيق مبادرة السؤال التي أطلقتها حركة التوحيد والإصلاح منذ سنتين. وثانيًا التأكيد على أن أهم مظاهر تحرر الفرد، تحرره الفكري الواعي من الأحكام المسبقة والقناعات الراسخة: لا جحودًا وكفرانًا، وإنما تخففًا منهجيًا من حُجُبٍ ترين على الإدراك فلا تجعل المرء قادرًا على أن يرى إلا من خلال إملاءاتها وإكراهاتها. مما يوجب إذن، تكسير تلك الأطر، وتبديد تلك الحجب، بمراجعتها هي أولًا، أو قلْ بمساءلتها. فإذا صحّ هذا المعنى، اتضحت قيمة السؤال في إنضاج الوعي الفردي ومن ثم الجماعي، وجاز القول: «إن السؤال مدخل إلى الأنوار».

إن من علامات النضج انفصال المرء عن ذاته بمساءلته لها، لأنه بذلك يكون قد تجاوز مرحلة الوعي بهذه الذات بله الاندهاش لها أو الانغماس فيها، إلى مرحلة الوعي بضرورة تطويرها، مستبطنًا نوعًا من عدم الرضا عنها، ومستصحبًا حالة من إيمانه بقدرته على إحداث تغيير ما بها.. هذه علامة للرشد لا تخطئها العين. والسؤال بهذا المعنى نار تفرق ما بين المعدن والشائبة.. نار تكوي لتشفي.. وهي لعمرو الله الطريق إلى الأنوار.

وفي معرض حديثه عن السؤال في الفلسفة، يورد د. طه عبد الرحمن كلامًا نفيسًا عن مفهوم السؤال[1]. فالسؤال عنده منطوٍ على معنيين أساسين هما: «الطلب» و«التداعي». فالأول شرط لحصول المعرفة: فلا معرفة بلا سؤال. والثاني خاصية من خصائص السؤال لا تكاد توجد في غيره من أساليب الكلام، فما يزال السؤال متشعبًا بصاحبه مستدعيًا بعد كل سؤال سؤالًا.. فكأنه يستدعي بعد كل معرفة معرفةً جديدة، وهكذا..

فمن هنا لم يكن لمبادرة السؤال أن تقف عند حدّ، أو أن تقف عند شخص، بل هي منداحة أفقيًا حتى تشرك أكبر شريحة ممكنة من المتسائلين القاصدين، وعموديًا حتى تستوعب أكبر قدر ممكن من الإشكالات. وقد كانت هذه إحدى مقاصد هذه المبادرة وفقًا لما أكّده الأستاذ محمد الحمداوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح بقوله: «في ضوء هذه الموجهات الدالّة، تولدت الحاجة إلى ما سميناه مبادرة السؤال التي نعتبرها في العمق مبادرة استئناف وتطوير ومبادرة استكشاف وتحصيل ومبادرة إشراك وتفعيل»[2].

لقد قيل إن تاريخ العلم تاريخ أخطائه أو بتعبير آخر هو تاريخ المآزق التي وضع العلم نفسه فيها بحيث احتاج معها إلى مراجعة وتصحيح، أي إلى مساءلة ونقد لمسيرته ومستقرات مفاهيمه وراسخات مقولاته ومسلماته. فحركة العلم إذن منوطة بحركة النقد فيه، فلا حركة للفكر بدون تحركه متسائلًا وناقدًا.. ولا حركة للفكر بدون سؤال.

---

(1) طه عبد الرحمن – فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة – ص: 11 ط 1. المركز الثقافي العربي – 1995.

(2) محمد الحمداوي – كتاب «الرّسالية في العمل الإسلامي» ص: 92.

السؤال في القرآن

لقد ورد السؤال في القرآن الكريم في كثير من المواضع في سياق المَحْمدة: كسؤال الملائكة عن استخلاف آدم عليه السلام [1] وتساؤلات الخليل إبراهيم عليه السلام وبحثه عن الله[2] ثم تساؤلاته عن البعث والنشور وقد آمن وصدق[3]، وتساؤلات كليم الله موسى عليه السلام عن الذات الإلهية[4]، وتساؤلات زكرياء عليه السلام عن كرامات السيدة العذراء[5]،

---

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

(2) إشارة إلى الآيات من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 75-78].

(3) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 260].

(4) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143].

(5) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 37].

ثم عن إمكانية إنجابه ولدًا وامرأته عاقر وقد بلغ من الكبر عتيًا[1]، وسؤال الحواريين عيسى المسيح عليه السلام عن قدرة الله إنزال المائدة عليهم، ونقله إلى القيوم - وهو أعلم - تساؤلاتهم[2]، وتساؤل عزير عن البعث حيث اختار القرآن لفظة «أنّى»[3] أداةً للسؤال مع ما تحمله من دلالات الاستغراب وربما الاستبعاد، وغير ذلك مما ورد في كتاب الله والصحيح من سُنة رسول الله ﷺ، كل ذلك يجعل من السؤال بابًا من أبواب العلم والفضل لا يُجحَد، ويفرد له مكانة في العقل والشرع لا تُنكر.

وقد كان لكل تساؤل من تلكم التساؤلات المكفولة لأصحابها فوائد ولطائف لا تخفى. فسؤال الملائكة عليهم السلام كان إظهارًا لقيمة آدم عليه السلام، وكان سؤال الخليل إبراهيم صعودًا إلى مدارج الكمال، كما صوّره القرآن متحيّرًا بين الظواهر مقبلًا عليها، مدبرًا عنها، مستبشرًا بها ثمّ متحولًا إلى سواها، حتى استقر قلبه عند الصفات العليا حيث الكمال التّمّ الذي ليس بعده. وأيًا كانت آراء المفسرين من

---

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: 40].

(2) إشارة إلى الآيات من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ إلى قوله عز من قائل: ﴿وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [المائدة: 114].

(3) إشارة إلى الآية من قوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 259].

هذه القصة بين قائل: «إنما كان الخليل عليه السلام مُحاجِجًا لقومه بذلك»[1]، وقائل «بل هو مُفَصِّلٌ للدلائل فيما بينه وبين نفسه»، وذاهبين إلى حدّ القول بأنه كان يريد «عين التعبد لما أقرّ له بالعبودية» فقد قام السؤال في هذه القصة بدوره الكشّاف عن غوامض المعاني وأسرارها[2]. .

ثم ها هو في موضع آخر يسأل - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - الله سبحانه عن إحياء الموتى وكيفية ذلك وطلب المشاهدة بقوله «أرني» في لفتة قرآنية لا تقل عن الأولى عمق مغزى ولطفَ إشارة. . إذ كيف وقد آمنت بالإله القوي القادر على كل شيء، المحيي المميت، القابض الباسط، أن تتساءل كما لو أن في نفسك أثرًا من شك أو طيفًا من ريب؟ وهو ما يؤكده عليه السلام بنفسه حين أجاب عن سؤال الله وهو أعلم: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ قائلًا: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ ويأبى الرحمن إلا أن يطمئن قلب الخليل برفق رباني غاية في الرحمة واللطف وهو يملي عليه ما يفعل خطوة خطوة، كأنما الخليل عليه السلام طفلٌ مشدوهٌ بهذا الكون فلا يكاد يقنع بما يقال له إلا أن يلمس بيده ويرى بعينه، عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأزكى السلام. إن السؤال بهذا المعنى يكون أكثر إحراجًا للمتسائل الذي آمن وصدق فإذا به يبدو في ارتباك يكاد ينسف ما أقامه من قبل، وهو بذلك أدعى إلى شروط

---

(1) انظر على سبيل المثال تفسير ابن كثير لسورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 78].

(2) انظر تفسير المنار لنفس الآيات الآنف ذكرها.

في هذا السؤال، وآداب معه، تكون أملك للنفس، وأقوى في الفؤاد، مع تجرد وتمحّض، ليندفع طالب الحق لا يلتفت إلا إلى سؤله مخلصًا محتسبًا.

ثم انظر إلى سؤال كليم الله موسى ربَّه عن ذاته العلية.. طالبًا النظر إلى الله كفاحًا قائلًا: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ وانظر إلى جواب الحق الحاسم بما اقتضته مشيئته في طبيعة الخلق، وبما سبق في علمه سبحانه، حسمًا لا يخلو من رفق ورحمة. فكان أن أظهر له المنهاج حيث لا جواب غيره.. فبيَّنَ له بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ أنه إذْ أخطأ سبيل السؤال[1]، فلا أقلّ من أن يعرف المنهاج الصحيح في طرحه. وَأنّ قلب النظر كفاحًا إلى الذات العلية ليس السؤالَ الصحيح. وإنما الصحيحُ السؤالُ عن أثرِ تَجلِّيها اقتفاء لتحقيق الإيمان. وعليه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾[2].. حتى إذا اندكّ الجبل وصَعِقَ موسى عليه السلام، كان لذلك الأثر الذي سجّله القرآن في قلب كليم الله عليه السلام. وهذه القصص وغيرها لا تخلو من مغزى ظاهر أو خَفِيّ لمن أمعن النظر، وقَدَحَ زِنادَ الفكر. ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ﴾[3].

بل لقد كان الله سبحانه وتعالى أكفل لهذه التساؤلات وأرفق بأصحابها وهو يورد في الكتاب ما جاء على لسان عدوه من الإنس والجن. فتارة على لسان إبليس، وتارة على لسان فرعون، وتارة على

---

(1) وقد قيل: «من أخطأ سبيل السؤال، فقد أخطأ سبيل العلم».

(2) سورة الأعراف، الآية: 143.

(3) سورة القمر، الآيات: 17 - 22 - 32 - 40.

ألسن غيرهما من الضُّلّال، يعيد «إنتاج» مقولاتهم المناقضة الرافضة والناقدة الجاحدة، كل ذلك استمساكًا منهجيًا بهذه المحمدة، علمًا بأن الحق لا يقوم على تجاهل الشبهات بل يقوم على مواجهتها، وأن الطريق إلى الحق إنما يكون من طريقها، سواء كانت في وجدان المتسائلين واقعًا أو في وجدان محاججهم حكمًا، ولهذا فقد نقل القرآن كيف تساءل الأنبياء والأمثلون، وكفل حق الردود كما تفوّه بها المبطلون والأرذلون. بل لقد زاد الحق تبارك وتعالى تنبيهًا وهو يحثّ الهمة على السير في الأرض والاندهاش للملكوت من أجل الانخراط في نشاط غامر من المشاهدات والتساؤلات والاندياح في الكون طلبًا لشفاء القلوب بها. . .

كما أن في قصة سلمانَ الفارسيّ ﷺ، معنى يُضاف إلى المعاني الآنفة الذكر، حيث تبرز خصال المصطفى عليه الصلاة والسلام في كيفية تعاطيه مع الشاكّ الباحث عن الحقيقة بصدق وتجرد، يقرب إليه سؤله، ويحمل عنه وزره، ويترفق به وهو القلق الدؤوب ويتدرج به وهو المتلهف العجول. . فانظر إلى صورها في هذه القصة وخصوصًا عندما يَحْسِر الرسول ﷺ ثوبه عن كتفيه الشريفتين ليكشف له عن الخاتم بينهما، تمكينًا للطالب المجد من نيل الأرب، واعترافًا له بحق التثبت في الدعوى، وكفالة لجهد البحث والتقصّي[1].

ولكن القرآن مع هذا الذي سبق أورد السؤال في سياق المَذَمَّة أيضًا إنْ تعيينًا أو ضمنًا: كما كان من تساؤل إبليس عن سبب تفضيل

---

(1) من حديث عبد الله بن عباس ﷺ قال: حدثني سلمان الفارسي ﷺ حديثه من فيه قال: «كنت رجلًا فارسيًا. . . »الحديث. رواه الإمام أحمد في المسند.

آدم عليه السلام وامتناعه عن السجود له[1]. . وكذلك في لَجَجِ بني إسرائيل بالسؤال عن البقرة إذ أمروا بذبحها[2]. . ففي الأولى كان الكبر مصدر الطلب وفي الثانية كان التماطل والبطر.

لقد ظهر هذا في عدم الامتثال للأمر بالسجود حين امتثلت الملائكة وامتنع إبليس، والحال أنهم كانوا في مقام السؤال سواء. حتى إذا أجيبوا امتثل طالب العلم إذ استقام أمامه جوابُ ما طلب، وامتنع طالبُ الكِبر وجاحدَ، وإن ظهر عليه الدليل وغلب.

وفي القصة الثانية - أي قصة البقرة - يلاحظ كيف تماطل بنو إسرائيل تماطلًا هو العبث الذي لا يُبقي لغاية تُرجى من التساؤل باقية. إنه التباطؤ والتعجيز على عادة من يؤخر رفضه أمرًا بأن يعمد إلى تقنية التضليل بإثقال المطالب بشروط الإنجاز، فإذا المطلوبُ طالبًا والمأمورُ آمرًا والمسؤولُ سائلًا. . فلا نية ههنا في تعلم ولا رغبة في إحداث تغيير أو تطوير، بل ولا حتى استبطان لأي نوع من التسخط الذي يهيب بالتساؤل والنقد وإنما هو البطر وقلة الأدب مع الله تعالى.

ومن السياقات المذمومة للسؤال والتي جاء ذكرها في السُّنة قصص لمتسائلين عما لم يؤمَروا به ولا نهوا عنه، كما يشير إلى ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ

---

(1) انظر مثلًا إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61].

(2) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿قَالُوا۟ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 67-71].

لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[1] وقوله ﷺ: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»[2] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[3] وكم صدّ الرسول ﷺ بوجهه الشريف عن سائل ما زال يُلحف بالسؤال حتى كان الجواب معنتًا له ولمن يجيء من بعده أو كان فيه لذات السائل منقصة أو مهلكة بحسب ما صدر عنه من قلة أدب أو اختلال نية كما هو الحال في قصص كثيرة في السُّنة النبوية المشرفة.

والقصد عندنا ليس البحث عن السؤال في القرآن والسُّنة استقصاءً، فلا المجال هنا يسمح، ولا بضاعتنا لمثل هذا الأمر تفي، وإنما القصد إيراد بعض تأملات وأمثلة للاستئناس، ولفت النظر إلى أن السؤال إلى جانب كونه عقلًا بابًا من أبواب الحكمة والفهم، فهو نقلًا أكثر من ذلك إذ هو أداة تعبئة ومدخل للمعرفة الدينية والكونية

---

(1) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: 101].

(2) أورده الإمام يحيى بن شرف الدين النووي في الأربعين النووية قال: (عن أبي هريرة عبد الرحمن بن صخر ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه».. الحديث - رواه البخاري ومسلم).

(3) الأربعين النووية - قال: (عن ثعلبة الخشني جرثوم بن ناشر ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تعالى.. .فلا تسألوا عنها» حديث حسن رواه الدارقطني وغيره). وقد ضعفه الشيخ الألباني.

معًا. وأن أولَ من كفله اللهُ تبارك وتعالى إذ أورد عبارات المخالفين واصلة حدَّ التشكيك في ذاته العليّة قبل آيات تجلياتها وفيضانها بالأنوار تقدّس اسمه وتبارك جده وسما ذكره.

أسئلة قبلية

في كتابه القيّم «الإسلام بين الشرق والغرب» يتحدث د. علي عزت بيغوفيتش ﷺ عن التأمل باعتباره من أرقى السلوكيات الإنسانية، ويفرّق فيه بين ما هو حق مطلق للإنسان أن يفعله من حيث هو إنسان، وبين ما هو واجب عليه أن يتحدّد به إتيانًا وتركًا من حيث هو كائن في الطبيعة أو عضو في المجتمع. فيجعل التأمل في باب الثقافة والتعلم في باب الحضارة. وفي الجانب الأول يتحدث عن التأمل بأنه الأصل الأصيل في النشاط الثقافي، وفي الجانب الثاني يسوق التعلم على أنه الركن الركين في النشاط الحضاري. فيقول: «الحضارة تُعلّم أما الثقافة فتُنوّر. تحتاج الأولى إلى تعلم، أما الثانية فتحتاج إلى تأمل. والتأمل جهد جوّاني للتعرف على الذات وعلى مكان الإنسان في العالم . . . فالتأمل ليس موقف عالم بل موقف مفكر شاعر أو فنان أو ناسك، وقد تعرِض للعالم بعض لحظات من التأمل لكنه يفعل هذا لا بصفته عالمًا (أو قل متخصصًا مؤهلًا في مجاله)[1] ولكن باعتباره إنسانًا أو فنانًا . .»[2].

---

(1) هذه زيادة من المحرر.

(2) علي عزت بيغوفيتش - «الإسلام بين الشرق والغرب» - (التعليم والتأمل) ص: 98 - 99 - ترجمة محمد يوسف عدس - مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات ومجلة النور الكويتية - ط 1.

فمن جهة، يزداد الإنسان رسوخًا في إنسانيته بتعمقه في تأملاته، وانداياحه مع تمثلاته. وهو ليس منهيًا عن أن يلج بابًا دون باب، أو يسبح في بحر دون بحر، بل هو مندوب للإبحار في تأملاته بقدر ما هو مندوب للتحقق بكمال إنسانيته.

ومن جهة أخرى، فالمرء يزداد قيمة في مجتمعه واقتدارًا على بيئته، عندما يزداد حذقًا لصنعته وكفاءة في مجاله. وهو في ذلك منهي عن أن يلج بابًا غير بابه أو السباحة في غير بحره بل كان مكروهًا له مجاوزة الاختصاص بقدر ما كان مكروهًا له اخترام قيمته في المجتمع ونقص اقتداره على الطبيعة.

لقد جاءت كثير من التأملات في هذه المبادرة والتساؤلات عقب مداخلاتها المركزية منصبّة على النظر في عملية التأمل والتساؤل بحدّ ذاتها، من حيث أحقية من فيمَ؟ وجوازية ما متى؟ وكيفية الاضطلاع بهذه المسؤولية من حيث قوة إلزاميتها أو ضعفها. فلقد كان من الضروري تماشيًا مع الروح التي سكنت هذه المبادرة، ومع المقاصد التي استصحبتها والأهداف التي رامتها أن نتوجه إلى ذات المبادرة بالسؤال.

إن هذه التساؤلات القبلية يمكن أن تندرج في قسمين رئيسين: تساؤلات عن إلزامية السؤال، وتساؤلات عن حدوده.

إلزامية السؤال

وأول سؤال يطرح نفسه بقوة هو لماذا الآن وليس قبلًا أو بعدًا؟ وهل التساؤل والتفكير مرتبط بظرفية معينة؟ أم من المفروض ألا تحدّه الظرفيات على اختلافها؟ وهل هو مرتبط بمزاجية قيادية معينة وموجة فكرية ما وحاجة تنظيمية أو إعلامية عابرة؟ أم من المفروض أن تؤسس له هيئاته الراعية له والمسؤولة عنه؟ إن هذا السؤال يقودنا إلى أن نتساءل عن أمر أهم وهو الإلزامية والذي بدوره يقودنا إلى سؤال لا يقلّ أهمية وهو المؤسساتية:

فأما الأول، وهو الإلزامية، فسؤالنا يطرح نفسه عن مدى التزام هذه المبادرة بمقدماتها ونتائجها؟ وعن مدى الالتزام بالسؤال منها؟ أو لنقل بصيغة أخرى: ما مدى إلزامية النظر للعمل في الحركة؟ - وهو سؤال طرحه غير واحد في الندوة إن صراحة أو ضمنًا - وما مدى التزام أصحاب هذه المبادرة فيها بمجموعة من المبادئ والأخلاقيات ذات الصلة بطبيعة السؤال، وطبيعة المجال الثقافي الذي عنه يصدرون؟ هذا السؤال يقودنا إلى سؤال أكبر: وهو عن مكانة الفكر في الحركة بما هي الراعية لهذه المبادرة ومطلقتها؟ وعن قدرته على رسم مسيرتها والتأثير في قراراتها وخياراتها الاستراتيجية؟ أو لنقل بعبارة أخرى: ما مدى قوة حركة الفكر في فكر الحركة؟ كما أنه يتفرع عن هذا السؤال سؤال آخر: وهو عن مكانة المفكر في هذه المؤسسة وفي

نفوس أصحابها ووعي أعضائها؟ وفي المقابل ما مدى حضور الحركة وانشغالاتها وهمومها في وعي المفكر المنتسب إليها؟

وأما عن الثاني وهو المؤسساتية.. فإن التساؤل عن مكانة الفكر والتأمل والمفكر والمتأمل في مؤسسة ما، يقتضينا بالتبع أن نتساءل عن مشروعية هذا الإلزام وكيفية التوصل إلى هذه المشروعية؟ وعليه فلا بدّ من الحديث عن إمكانية مأسسة هذا النشاط (التفكير) حيث إن مأسسة مهام التفكير وخلق فضاءات تنشيطه وإنضاجه ترجمة للقناعة بمركزيتها وإلزاميتها؟

في حدود السؤال وحرية المتسائل

ومما قد يُتحفظ عليه في إطار مبادرة السؤال، الآفاق المُتاحة لمبادرة من هذا النوع، والحدود الواجب الالتزام بها فيها.

فهل من حدٍّ شرعي أو ثقافي واجب الالتزام به حال التساؤل فيما غلب عليه أنه أمر سبق إليه الوحي مثلًا بالإشارة أو التفصيل، مصداقًا لما جاء في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾[1]؟ أم أن هناك فهمًا غير هذا الفهم الظاهر في الآية؟ أم أن الأمر يختلف بحسب سياقات السؤال؟ أو لا يجوز أن يكون هذا الفهم عائقًا دون تعميق السؤال عموديًا وطرح كل الأسئلة أو على الأقل بعض الأسئلة التي ربما قال قائل بأنها مما لا تكون فيه الخيرة حيث الردّ عنها محسوم والخوض فيها مذموم؟

ومن جهة أخرى هل من شرط علمي أو أخلاقي واجب الوفاء به أمام إشكال أو مسألة، فلا يخوض فيها إلا من أُهِّل لها؟ وهل هذا الالتزام ضروري لنجاح هذا التساؤل أم هو عائق له وحاصر؟ أو لا يكون عائقًا دون انفتاح السؤال أفقيًا فلا يتمّ الوصول إلى إشراك كل متسائل واعٍ وقاصد، أو على الأقل بعض المتسائلين الواعين

(1) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [الحجرات: 1].

القاصدين والذين ربما قال قائل عنهم بأنهم ممن لا يجوز لهم الخوض فيما ليس لهم حيث أهل الحق في ذلك موصوفون وهم بشرطه متحققون؟ ولكن من جهة أخرى: أو ليس السؤال عن الأشياء متحررًا من شرط الأهلية في مجالها حيث السؤال مضمون والجواب هو المشروط؟ وهل الأهلية والتخصص شرط في استشراف آفاق جديدة لأسئلة جديدة ومن ثم لأجوبة جديدة؟ أوليس التأمل إنما يقوم به الإنسان من حيث هو إنسان وليس من حيث هو صاحب كفاءة من الكفاءات[1]؟ أو لم تشكل تساؤلات الناس - مطلق الناس - في كثير من التجارب إلهامًا لمن نهضوا إلى مهمة الجواب من الأكفاء؟ ثم كيف وفي ظل المعارف المتداخلة المتكاملة أن يتمّ حصر متسائل كفء في مجاله عن قضية تتداخل بالضرورة مع مجال خارج عن إطار كفاءته النظرية أو العملية؟ ثم متى تحدد أهلية متسائل في مجال ما وكيف؟ ومن يعطي هذه الأهلية؟ ولكن أيضًا أليس السؤال - خصوصًا إذا كان استشكاليًا - إنما هو ضرب من الجواب حيث الاستشكال ضرب من المعرفة؟ أو ليس يقال بأن السؤال نصف الجواب؟

إن هذه الإكراهات ليست داخلية فقط. أي أنها ليست قائمة في ذات المتسائل فقط، وإنما هي مقتحمة عليه من خارج أيضًا. فما هي قدراتنا الانفتاحية - ونحن نطرح أسئلتنا - على أجوبة غيرنا عنها ممن سبقنا أربما - إلى طرحها؟ وهذا يقودنا إلى أن نتساءل عن مدى قدرتنا

---

(1) علي عزت بيغوفيتش - «الإسلام بين الشرق والغرب» - فقرة التعليم والتأمل - ترجمة محمد يوسف عدس - مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات ومجلة النور الكويتية - ط 1.

على الانفتاح على أسئلة غيرنا التي لم نطرحها؟ أو ربما التي لم نكن لنطرحها؟ أو ربما التي لن يتمّ طرحها لسبب أو لآخر؟ حيث الغير أو الآخر هو كل مغاير في المذهب أو الإيديولوجيا أو الدين أو الثقافة؟ هل لنا ونحن نقصد شهودًا حضاريًا ما أن ننشغل بأسئلتنا عن أسئلة غيرنا؟ وعن أجوبة غيرنا على أسئلة تلامس أسئلتنا؟ وعن أجوبته عن أسئلة لم نطرحها وطرحها هذا الغير؟

إن القسمين الآنفين معًا يحيلان في النهاية على سؤال الحرية. لذلك نجمل تلك التساؤلات في قولنا: هل نضمن فينا حرية للتفكير؟ وهل نلتزم بها ولها؟ وإن كان، فما هي حدودها وشروطها؟

الباب الثاني:

تساؤلات أمام المشروع الإسلامي

أسئلة الأمة والإنسانية[1]

لقد فرضت العولمة على العالم بأسره واقعًا جديدًا، لم يكن العرب والمسلمون وحدهم الذين وقفوا أمامه متشككين مرتبكين، بل لقد وقف منه الموقف ذاته - أو قريبًا منه - حتى أولئك الذين أوجدوا شروطه التقنية والسياسية والاقتصادية. ويتمخض هذا الواقع الجديد عن مفاهيم للزمان والمكان جديدة صارت بمقتضاها معاني القرب والبعد بالغة النسبية: فما كان يستغرق الوقت الطويل والجهد، لم يعد يحتاج إلى أكثر من ثوانٍ معدودة، وما كانت تُعتبر معلومة خاصة أو شخصية، بات بالإمكان الحصول عليها في زمن قياسي، وصار العالم إلى معنى جديد للتواصل، لا التواصل الفكري المعنوي فقط، بل والمادي الفيزيائي أيضًا. ولقد نتج عن ذلك أن تقاربت العقليات

(1) هذا الفصل مستوحى أساسًا - مع توسع وإغناء - من مداخلة د. الطيب بوعزة في ندوة السؤال المركزية والتي كانت بعنوان: «ما هي التحديات التي تواجه الإنسانية جمعاء من أجل تحقيق حضارة إنسانية راشدة؟ وكيف للمسلمين أن يسهموا في الإجابة عنها؟» ومداخلة د. محمد طلابي حول «الأسئلة التي تفرضها التحديات الداخلية والخارجية على مستوى الأمة».

والنفسيات من جهة وأُلغيت الخصوصيات من جهة أخرى لصالح الأقوى كثافةَ حضور وعلوَّ صوت. فـ«لو طلب اليوم من سكان المعمورة التصويت لأي أسلوب في الحياة هم يفضلون لكان بإمكانهم ذلك. . فبواسطة الصور الموحدة على شاشات مليار من أجهزة التلفزيون تتشابه الأماني والأحلام. . وهكذا، لم يحدث في التاريخ أبدًا أن سمع وعرف عدد هائل من سكان المعمورة عما يجري في باقي أنحاء العالم من أحداث كما هو اليوم ولأول مرة في التاريخ صارت البشرية وحدة واحدة في تخيلها للوجود»[1].

ومن خلال الوسائط الجديدة التي تسم هذا الواقع المُعَولم فقد أوجد كل ذلك مجالًا مختلفًا لاحتضان الوَعي، وتأطير الفعل البشري في مختلف المناشط، وصار العالم الافتراضي منافسًا قويًا للعالم الواقعي إلى الحدّ الذي حذا بالكثيرين إلى أن يتساءلوا: أي العالمين أحق بوصف الافتراضية؟ وأيهما أحق بوصف الواقعية؟ «لقد فاق الواقعُ الخيالَ العلمي للماضي القريب»[2]. لقد أفرزت العولمة إنسانًا جديدًا لواقع جديد. إن هذه الإنسانية الجديدة لا بدّ لها حاجاتها وانتظاراتها. وهي على اختلاف ما بينها لا يشفي غليلها إلا الجواب الشّامل المتكامل، أو بعبارة أخرى: إنها لا تستجيب في زمن العولمة إلا لخطاب عولمي.

إننا إذن أمام واقع جديد للإنسانية، سواء من حيث الحاجات والانتظارات، أو من حيث مجال التفاعل. كل ذلك يفرض تحديًا أمام

(1) عالم المعرفة - 238 - فخ العولمة - ص: 39.
(2) عالم المعرفة - 253 - ثورة الإنفوميديا - ص: 10.

خطاب الحركة الإسلامية وأي مشروع يرفع شعار التغيير الحضاري. كما أن خيرية الأمة[1]، وشهادتها[2] على الناس، وترجمة هذه العقيدة في كسب الأمة الحضاري، وتبني الحركة الإسلامية لذلك كله في سياق مشروعها العام، ليقف المشروع الإسلامي والأمة كلها من ورائه في موقف السؤال: هل الأمة اليوم قادرة على الاضطلاع بهذا الدور؟ وهل لديها القدرة على هذا الجواب؟ ما الذي يحققها بوصف الشهادة؟ وما هي شروط الشهود الحضاري[3]؟

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

(2) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

(3) نقصد بالشهود الحضاري ههنا المعنى الذي يرد في أدبيات الحركة الإسلامية، كما نجده عند عمر عبيد حسنة مثلًا.

انتظارات الإنسانية من أسئلة زمانها

لعل من النتائج المباشرة للواقع المعولم المشار إليه في الفقرات السابقة، أن الحضارة الإنسانية باتت في مسيس الحاجة إلى أمرين أساسيين: التعايش والمعنى.

أما الحاجة إلى التعايش فهي النتيجة الطبيعية لهذه النسبية المثوَّرة لمفهومي الزمان والمكان.. إنه هذا القرب الذي يلغي الخصوصيات أو يكاد. فكان من الضروري أن نسعى إلى التعايش طلبًا للأمن بمعناه الأوسع. أمن فكري يتمثل في الاعتراف بالآخر، وأمن اقتصادي يتمثل في العدل وعدم الجور في اقتسام الثروة، وأمن سياسي يتمثل في السلم وعدم الاعتداء أو البغي في سرقة أحلام الأمم وإجهاض نهضاتها.

وهكذا تمّ تحصيل ثلاثة أنواع من الانتظارات على مستوى الحاجة إلى التعايش: انتظارات ثقافية، وانتظارات اقتصادية، وانتظارات سياسية.

أما الحاجة إلى المعنى فهي ليست سوى الوجه الآخر لطغيان الفكر المادي الذي قال بموت الإنسان[1] بعد القول بموت

---

(1) اشتهر هذا التعبير عند ميشيل فوكو بعد كتابه «Les mots et les choses» حيث يقول:
= «Dans l'expérience de Nietzsche à travers une critique philologique. travers une

الإله[1]. موت الإله - بمعنى مجاوزته والإعراض عنه باعتباره مصدرًا أساسيًا لما هو أخلاقي وديني وبالتالي إلغاء مرجعية كل ذلك بالنسبة للسلوك الإنساني - يفقد الوجود معناه. وموت الإنسان - أي إلغاء دوره في الأستخلاف ما دام لا يستطيع أن يقوم مقام الإله إذ قام بإلغائه! - يفقد الغاية من وجوده معناها. وهكذا تحصل انتظارات أساسية ثلاثة على مستوى الحاجة إلى المعنى: انتظارات بالنسبة إلى سؤال الوجود، وانتظارات بالنسبة إلى سؤال الإنسان وانتظارات بالنسبة إلى سؤال الغاية.

= certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre où la mort du second est synonyme de la disparition du premier - «Les Mots et les choses» Page: 272 /Paris, Gallimar 6 1966.

(1) وردت عبارة موت الإله (gott ist tot) لأول مرة عن فرديريك نيتشه في كتابه: «Die fröhliche Wissenschaft» أو «العلم المرح».

في مسؤولية الأمة عن انتظارات زمانها[1]؟

في كتابه «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» يسوق د. طه عبد الرحمن كلامًا نفيسًا في معرض حديثه «في الجواب الإسلامي» فيقول: «لا يخفى أن لكل زمان أسئلته التي تخصّه، كما لا يخفى أن واجب كل أمة كائنةً ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة، لكن ما قد يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمة لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل»[2].. من هنا كانت القناعة بأن الأمم - مطلق الأمم - مطالبة بالجواب عن أسئلة زمانها وانتظاراته، أي أسئلة وانتظارات الإنسانية في زمان

---

(1) وفي هذا الإطار نورد مقتطفًا من كلام قيّم للشيخ راشد الغنّوشي من كتاب «حوار المرحلة» (منشورات الفرقان - ص: 46) حيث يقول: «يقيني أنه من دون عقلية إسلامية تكون بقدر اعتزازها بما أُنزل على قلب محمد ﷺ، بقدر تحرّرها من أسر الماضي، وانفتاحها على العنصر والإرث الإنساني، وحملها للهموم الإسلامية والإنسانية والوطنية والقومية، والبحث الناصب على المشترك ومدّ اليد لأهله للتعاون في معالجة تلك الهموم، لاسيما وتطور وسائل الاتصال قد حوّل العالم إلى قرية صغيرة لا يجدي في معالجة مشاكلها إلا الانطلاق من مبدإ وحدة المصير البشري».

(2) طه عبد الرحمن - «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» - ص: 14 - المركز الثقافي العربي.

مخصوص. فمن باب أولى أن تكون مطالبةً بذلك الأمّةُ التي اختصت بخاتمة الرسالات، وأُنيطت بها مهمة الشهادة على الناس، وهي الأمة الإسلامية. فأين واقعها اليوم من ذلك كله؟ ومن هنا، تأتي مشروعية التساؤل: «ما الذي يجعل هذه الأمة شاهدة فعلًا؟ بل ومن هي الأمة الشاهدة حقًا؟ آالأمة التي نريد حصرَها فنحدِّدُها جغرافيًا؟ أم تلك التي نودّ تعريفَها فنحدُّها ثقافيًا وعقديًا؟ وبأي معيار؟ أبِما هو كائن؟ أم بما ينبغي أن يكون؟

أجوبة الأمة عن انتظارات زمانها

إن الحديث عن الجوابِ حديثٌ عن الفكر المُؤطِّر له[1]. وعليه فالمقصود هو فكر الوسطية الذي تتبناه الحركة الإسلامية على وجه العموم، وحركة التوحيد والإصلاح على وجه الخصوص. فالتساؤلات إنما هي في إطار هذا الفكر، والمساءلات إنما هي لهذا الفكر.

● في الحاجة إلى التعايش:

فعلى مستوى الانتظارات الأولى - أي على مستوى الحاجة إلى التعايش - :

1 - هل نجد في الحضارة الإسلامية سمات القابلية للتعايش

---

(1) هناك مقاربات عديدة من داخل الفكر الإسلامي المعاصر عظيمة النفع، ولكن جرى العرف بعدم حسبانها على الفكر الإسلامي الحركي، وإن كانت تعتبر بطبيعتها أو بالرغم من تباينها - داخلة في إطار الفكر الوَسَطي مثل كتابات د. طه عبد الرحمن ود. أبو يعرب المرزوقي.. وفي هذا الإطار، يؤصل د. طه الرحمن لنوعين من النظر وهو بسبيل الجواب عن سؤال: «كيف تجيب الأمة المسلمة عن أسئلة هذا الزمان؟» وهما: النظر الملكي الذي ينظر في الظواهر قصد السيطرة عليها أو لنقل تسخيرها. أما الثاني فهو النظر الملكوتي الذي ينظر في الآيات قصد انتزاع المعنى منها أو لنقل للاعتبار منها. وهذه مقاربة أخرى تنضاف إلى ما يروّج في الساحة الفكرية الحركية من مقاربات. ولعله من المفيد جدًا الانفتاح عليها والتفاعل معها بغرض الاستفادة منها.

والقدرة على استيعاب الآخر؟ هل نحن فكريًا وعقديًا قادرون على استيعاب الآخر؟ وإن كان، فبأي معنى؟ وإلى أي حدّ؟ هل يحمل الفكر الإسلامي إمكانية تسجيل هذا الاعتراف؟ وإلى أي مدى لدى الفكر الإسلامي اليوم القابلية للتجاوب مع القرآن في إطار واقعه المعاصر؟

2 - ما هي إمكانات البديل الإسلامي اقتصاديًا؟ هل يكفي أن تحلّ بالنظام العالمي أزمة ما هنا أو هناك، لكي نقول إن العالم محتاج إلى الاقتصاد الإسلامي؟ وأن هذا الأخير هو البديل الأوفق؟ ما هي أجوبة الاقتصاد الإسلامي على معاناة فئة واسعة من البشرية اليوم؟ وهل يملك هذه الأجوبة؟ هل يستطيع أن ينجح حيث «فشل» النموذج السائد (أو النماذج السائدة) لو اعتبرنا هذا «الفشل» واقعًا صدقًا؟ هل يستطيع النظام الاقتصادي المبشّر به - أو على الأقل المنظّر له - أن يحقّق للإنسانية رفاهيتها المنشودة في إطار من الأمن والعدل في اقتسام الثروة؟ لكن وفي المقابل، أليس من الإجحاف تحميل هذا الاقتصاد المسؤولية في ما فشل فيه غيره وهو لمّا يعط الفرصة كاملة؟ وهل من الموضوعية دعوته للإجابة على أزمات اقتصادات تقوم على نقيض قيمه ومرتكزاته؟

3 - ألا ينبغي للفكر السياسي الإسلامي أن يتجاوز الكثير من العقبات ويقوم بالمهم من المراجعات ويتصالح مع نفسه في كثير من المسكوت عنه فيه، والذي ما زال يتراكم على مرّ السنين؟ ما الذي يمكن أن يقدّمه الفكر السياسي الإسلامي للإنسانية من جديد يكون

ميثاقًا لتعايش أفضل بين الشعوب والأنظمة؟[1] وهل لديه هذه القدرة فعلًا؟ هل هناك استشراف ما لهذه اللحظة التاريخية؟ أليس الفكر السياسي الإسلامي مطالبًا بالقيام بهذا الجهد؟[2]

إن الشهود الحضاري يعني فيما يعنيه القدرة على مخاطبة الآخر بما يشكّل عنده جوابًا عن همومه وهديًا يسير عليه لتجاوز الإشكاليات الكبرى التي تؤرق وجوده، إطعامًا من جوع وأمنًا من خوف[3].

• في الحاجة إلى المعنى:

وعلى مستوى النوع الثاني من الانتظارات - أي على مستوى الحاجة إلى المعنى - :

فمن منطلق إسلامي، لا يخالج أحدًا ريب بأنه إذا كان للأمة الإسلامية من إضافة تقدّمها للبشرية اليوم، أو من شيء تملكه ولا

(1) وفي هذا الإطار يقول د. محمد جبرون بهذا الأمر: «فالحاجة ماسّة إذن إلى بناء تصور دبلوماسي إسلامي يستلهم قواعد التحرك والتعامل من المرجعية الأساسية: الكتاب والسُّنة، مستأنسًا بالتاريخ» - «المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي» ص: 111 - دار الكتب العلمية.

(2) في نفس السياق يضيف د. محمد جبرون يقول: «إن المتأمل في مسيرة العمل الدبلوماسي وفي التقويمات النوعية لأدائه التي تطلّ علينا بين الفينة والأخرى يكاد يجزم بضعف هذا البعد في المشروع الإسلامي وأنه من القضايا التي قليلًا ما يتمّ التفكير فيها» المرجع السابق - ص: 112.

(3) فيها إشارة إلى سورة قريش التي يذكر بها الله تبارك وتعالى قريشًا بما منَّ به عليهم، وهو جماع ما تكون به مصالح المجتمعات: أمنها الاقتصادي واستقرارها السياسي.

يملكه غيرها مما تقع لها بفضله الفرادة الدافعة بها إلى مقام الشهود، فإن هذه الإضافة لا بد أن تكون في المعنى العقدي الذي يشهد لله بالتوحيد ولنبيه بالرسالة وللإنسان بالخلافة وللكون بالتسخير.. فيجعل البواطن والظواهر، والحركات والسكنات، والشعائر والشرائع، والعلم والعمل لله رب العالمين مصداقًا لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ *﴾[1].

إذن فمن منطلق انتمائنا واعتقادنا لا شك لدينا في أن الأمة الإسلامية بمرجعية كتابها ودينها يمكنها أن تقدم أو لها القدرة على تقديم الإجابة على سؤال المعنى لإنسان اليوم.. ولكن هذه القناعة ربما تواكبها قناعة أخرى بأن أمتنا لا تقدم هذه الإجابة بفعل انخراطها في مهمة الشهود المنوطة بها، وإنما بقوة حسبانها على دينٍ هو الإسلام يملك الجواب بمقتضى منطوق كتابه[2] عن أسئلة هذا الزمان[3]. وفي هذا المقام يورد الدكتور أبو يعرب المرزوقي كلامًا نفيسًا حيث يقول: «ليست الصحوة الإسلامية مقصورةً على العرب والمسلمين غاياتٍ وإن بدت مقصورةً عليهم أدواتٍ، لكون ذلك قدرهم

(1) سورة الأنعام، الآيتان: 162، 163.

(2) إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ *﴾ [فصلت: 53-54].

(3) أبو يعرب المرزوقي: شروط نهضة العرب والمسلمين - دمشق: دار الفكر - ط 1 - ص: 268.

وطبيعة رسالتهم. إنها ظاهرةٌ كونيةٌ، وهي ليست مقصورة على العودة إلى الجلابيب وتطبيق بعض الحدود إلا عند من هم - مثل العلمانيين - بمنأى عن فهم طبيعة الرسالات الروحية، إذ لا فرق بين من يحصر الفكر الفلسفي في المادية ومن يحصر الفكر الديني في الشعائر. كما أنها لا تقبل التعليل السلبي بظروف أصحابها المادية الصعبة تماشيًا مع التأويل المادي للتاريخ. إنها لا تقبل التعويض بسدّ الحاجات وإلغاء المصاعب الظرفية. . . . إنما التعليل الحقيقي للصحوة هو ما وصفنا: الأزمة الإنسانية طبيعة والعربية تعينًا. . . . . وخلاصة القول وزبدته أن الحضارات الإنسانية لا تستقيم إلا إذا ضربت عروقها في أعماق الإيمان، وسمت أفنانها إلى سوامق العرفان، وتوسّطت بين عوامق عروقها وبواسق أفنانها محاولات العقل المتروّي».

وههنا أيضًا وجب التساؤل: ماذا قدمت الحركة الإسلامية ومن ورائها الفكر الإسلامي المعاصر من جهود لمقاربة هذه الانتظارات التي تؤرق إنسان اليوم وتقريب جوابها - إن فقهته هي نفسها[1] - ؟ هل نحتاج إلى علم كلام جديد يقدّم لإنسان اليوم الجواب القرآني عن معناه ومعنى وجوده والغاية من كل ذلك؟ ألا نحتاج إطلاق حركة فلسفية تعيد بناء الفكر الإسلامي بما يكسبه الصبغة الكونية التي لا سبيل له بدونها إلى الاضطلاع بالمسؤولية المنوطة به تجاه الإنسانية؟ وفي هذا الإطار ألا يعتبر ما يجري في الساحة الفكرية العربية على

(1) لا يخفى أن ثمة فقر كمًا وكيفًا في التنظير الفلسفي تجديدًا وممارسة في إطار ما يُسمّى بتيار الوسطية لإعادة صياغة الجواب الإسلامي صياغة كونية كما يليق به.

اختلاف مشاربها من تناكث[1] عاملًا كابحًا دون بناء فكري يقوم لما أمامه من أسئلة وانتظارات بالجواب؟

أم أننا نحتاج إلى شيء آخر ينأى بنا عن الجدل الذي كثيرًا ما يقع فيه أهل النظر في العقائد والتصورات؟ خصوصًا والأمر جدّ خطير لأنه يتعلق بانتظاراتٍ كونية كما ينطق بها الواقع ومهمة استخلافية كما يهيب بها الوحي! أفلا يكون في التصوف - باعتباره رافدًا آخر من روافد الجواب الإسلامي وممكنًا من ممكناته، بل ومدرسة لها مقاربتها الخاصة لأسئلة المعنى في أبعاده الثلاثة المبسوطة آنفًا[2] - جواب عن هذا القلق الوجودي الذي أناخت عنده البشرية اليوم كما حاول أن يجيب قديمًا عن القلق ذاته مع ازدهار المدنيات في دار الإسلام وطغيان الماديات عليها؟ لماذا لا يستفيد الخطاب الحركي من تراثه الصوفي عمومًا[3]؟ ألا يجب على الحركة الإسلامية التفاعل إيجابيًا مع

---

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: 92].

(2) المقصود أن «القوم» يبتدئون من حيث ينتهي غيرهم من السائرين (الباحثين عن المعنى) ولعل من أبلغ ما يعبر عن ذلك ما ورد في الحكم العطائية - الحكمة 29: «شتان بين من يستدل به وبين من يستدل عليه، المستدلّ به عرف الحق لأهله، وأثبت الأمر من وجود أصله، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه، وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه؟ ومتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه؟» انظر: شرح حكم الإمام ابن عطاء الله السكندري للشيخ عبد المجيد الشُّرنوبي - دار ابن كثير. ط. 10 - ص: 94.

(3) لا بد من الإشارة إلى أن هناك حركات إسلامية مغربية وغير مغربية تمتاح أساسًا =

الخطاب الصوفي على الأقل تساوقًا مع النزوع الغالب إلى التصوف إسلاميه إقليميًا ودوليًا[1]؟

= من التراث الصوفي الإسلامي وتحاول تبيئته في خطابها المعاصر كحال جماعة العدل والإحسان المغربية مثلًا .

(1) «وبالجملة يمكن تتبع مستويات هذا التحول النوعي (أي في الواقع الديني - المحرّر) من خلال التّركيز على ثلاثةِ توجّهات استراتيجية في السياسات الدينية في المغرب: يتعلق الأول بمفهوم التدين الذي يُراد للزوايا الصوفية أن تؤسس له، ويتعلق الثاني بوظيفة الفاعل الصوفي ضمن الحقل الديني، أما التوجه الثالث فيتعلق بالعائد الإقليمي والخارجي من الرهان على التصوف» - تقرير الحالة الدينية في المغرب 2007 - 2008 - ص: 162 - المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة.

أسئلة المجتمع[1]

من أهم ملامح المنهج الرسالي الذي تتبناه حركة التوحيد والإصلاح أنه يقوم على توريث مشروعها للمجتمع[2]. كما أنه من مبادئها ومنطلقاتها «التعاون على الخير مع الغير»[3]. إذن، فعلاقتها مع المجتمع عمومًا ومع الآخر - خصوصًا - الذي يمثّل بالنسبة إليها المعادل الموضوعي أو المفارق الاجتماعي هي بالأساس علاقة تشارك وتعاون أو على الأقل تعايش، فلا يطغى عليها الجانب الصّدامي أو التّصعيدي أو منهجيّة المفاصلة كما هو الشّأن في كثير من التجارب الاجتماعية في علاقتها مع محيطها ومعادليها الموضوعيين سواء منها الإسلامي أو غير الإسلامي.

لكن هذا لا يعني بحال عدم وجود معاناة نظريّة وعمليّة، وقيام عوائق فكرية وواقعية - أساسها المفارقة الآنفة الذكر - في طريق

---

(1) هذا الفصل مستوحى أساسًا - مع توسع وإغناء - من الأفكار الواردة في مداخلة د. عبد الإله بنكيران في ندوة السؤال المركزية والتي كانت بعنوان: «ما هي الأسئلة الفكرية الكبرى التي تواجه الإنسان المسلم المعاصر في عالم أصبح مفتوحًا ومعولمًا».

(2) انظر «الرسالية في العمل الإسلامي» - ص9: «ورسالية المشروع تعني تلك الجهود المبذولة فكريًا وعمليًا من أجل جعل مشروعنا الإصلاحي ملكًا للمجتمع».

(3) انظر «الميثاق» - المبادئ والمنطلقات - ص 43.

تجربتها. فتجد نفسها في كثير من الأحيان أمام مفارقات تتنازعها بين أن تفاصل هذا المجتمع - أو على الأقل ما فيه من ظواهر سلبية بنظرها - وبين أن تذوب فيه. . ، بين أن تمارس دورها الإصلاحيّ في تغيير ما تراه فاسدًا فيه - مع ما يقتضيه ذلك من أنواع المفاصلات والمدافعات - ، وبين أن تتعايش مع تلك الظواهر ومع أصحابها تعايشًا يفسح في هامش الحراك لمعادليها الموضوعيين بما لا يخدم رسالتها ومصلحة المجتمع كما تراها. . فكيف التوفيق بين هذا وذاك؟ وكيف التوفيق بين علاقات التعاون أو على الأقل التعايش مع المعادل الموضوعي في ساحة التدافع الاجتماعي وعلاقات التنافس بما تقتضيه من تناقض وتضاد؟ ما هي المساحة المتاحة والمكانة المعطاة لأبنائها في عالم يمكن أن ينظر إليهم على أنهم يريدون العيش «بطريقة مختلفة»؟

ففي معرض الحديث عن التدافع الاجتماعي للحركة الإسلامية عمومًا وحركة التوحيد والإصلاح على وجه الخصوص، تمّ التطرق لظاهرة تراجع[1] بعض أبناء الحركة الإسلامية إلى الإلف القديم وإلى ما كانوا عليه من عوائد. . ولكن، ألا تستبطن هذه الفكرة نظرة متوترة إلى العلاقة بين المجتمع والحركة؟ وأن فيها من ضروب المفاصلة ما

(1) ومن الاصطلاحات السائدة القريبة من هذا المعنى لفظ «التساقط» أو «المتساقطين» كما أورد ذلك الداعية فتحي يكن في كتابه «المتساقطون على طريق الدعوة». . ولكن لفظ «الاسترجاع» أقوى وأعمّ ولا يحمل في طيّه حكمًا قيميًا فهو أسلم أيضًا. كما أن لفظ «التساقط» لا يظهر الجدلية القائمة في هذه الظاهرة ولكن يحصرها في همّة «المتساقط»، والله أعلم.

فيها؟ ألا يعكس ذلك نظرة للمجتمع كمجال لاصطياد الأفراد؟ وهل يستقيم ذلك مع تبنّي المنهج الرسالي بما هو توريث المشروع للمجتمع؟ إن هذه المفارقات لم تقم إلا لأنها تترجم مآزق أخرى أعمق وأعقد، مفارقات تتعلق بالسياق التاريخي الذي أنتج المجتمع المعاصر محلّ دعوة الحركة الإسلامية من جهة، والسياق الذي نشأت فيه هذه الحركة من جهة أخرى.

فلقد ورثت الحركة الإسلامية في مجملها مجتمعًا تغيّرت ملامحه وتحوّلت معالمه. ولم يعد هو ذلك المجتمع الذي استقرت عوائده في ظل الثقافة الإسلامية لقرون حتى اختلطت فيه العادة بالعبادة والعرف بالشرع، وصارت اختياراته الاجتماعية أعرافًا سائدة تشكّلت على ضفافها بُنًى اجتماعية، ونظم قانونية فقهية، وطرائق في العيش متناغمة ومستقرة ومتكاملة. إذ بفعل إرهاصات الاستعمار الغربي ثم بوقوعه فعليًا على المجتمعات العربية والإسلامية، تم إنتاج نظم وبنيات وأعراف موازية لما كان قائمًا ومستقرًا فيها، سوى أن هذه الجديدة أقوى وأحدث، وأنها حلّت ومن ورائها الغرب بكل ما يمثّله من قوة وثراء، وتقدم ونماء، فكريًا وعلميًا واقتصاديًا واجتماعيًا وعسكريًا. ثم ما لبث هذا الجديد يجتاح القديم حتى أتى على خضرائه أو كاد.. فإذا بالمجتمع يصير إلى خلق جديد لا هو بقديمه البسيط ولكن المتناغم، ولا هو بجديده متخلص من ترسبات ماضيه، حتى إذا أرِز إلى هذا الوافد الجديد كان متحققًا بتمام شرطه، موسومًا بكمال وسمه. فلما قامت الحركة الإسلامية لكي تعود بالمجتمع إلى دينه وهويته التي فقدها أو كاد، وتجديد أمر الدين بمراجعة ما استطاعت إليه سبيلًا

والإهابة بمن لهم الأهلية لذلك أن يجدّدوا ويصلحوا وينوّروا، قامت في أذهان أبنائها أسئلة لم تكن مطروحة للعاملين في الدعوة الإسلامية قديمًا.. أسئلة ظلّت بلا أجوبة أو أن أجوبتها لم تكن شافية، وما ذاك إلا لأن الواقع الجديد والتحولات العميقة في المجتمع طرحت تحديات جديدة في طريق المشروع الإسلامي والفكرة الإسلامية، تحدياتٍ تصل إلى درجة العجز عن حسن التمثل لأحكام الدين المعلومة بالضرورة، والتي لا مراء فيها ولا جدال - أي تلك التي وردت في سياقات قطعية لا مجال لتأويلها أو ليّ أعناق نصوصها -.

فمن التحولات الكبرى التي عرفها المجتمع - مثلًا -، تأخُّر سنّ الزواج بسبب صعوبة التحقق بالأهلية «الاجتماعية» إلا في سن متأخرة نسبيًّا[1] وهو ما يطرح على المجتمع إشكالية العفة، ويدخله وبقوة في غمار تناقضات ما زلنا نرى آثارها تتطور يومًا بعد يوم. فهل نقصر الحلول التي يطرحها المشروع الإسلامي على خطاب العفة والاستقامة؟ أم أن الحل يكمن في تغيير نظامنا التعليمي الذي يساهم بدوره في تأخير التأهيل للزواج ومن وراءه النظام الاجتماعي القائم؟ ولئن كان هذا ممكنًا، فكيف؟ وما هو النموذج/البديل المطروح؟

ومن أهم التحولات أيضًا، النموذج الاقتصادي الذي سكن المجتمعات العربية والإسلامية، حيث إن أهم ملامحه الاستهلاك والمعاملات الربوية. فكيف نوائمه مع ما جاء به الوحي مواءمة تترجم

(1) للإشارة فإن متوسط سن الزواج بالمغرب يتجاوز الثلاثين بالنسبة للرجال والخامسة والعشرين بالنسبة للنساء.

بالفعل الفلسفة الإسلامية الكامنة وراء الأحكام الشرعية؟ أليست روح الاقتصاد العالمي اليوم قائمة على نزعة استهلاكية متجذرة؟ وأن كل النظم التي تقاوم النموذج القائم اليوم إنما تسعى إلى كسب المستهلك لصالحها؟ فأين هذا من نزعة التخفف من الدنيا التي هي أساس التربية الإسلامية وأجلى ملامح السُّنة النبوية؟ أليست البنوك الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية/البديلة هي في نهاية المطاف نوعًا من التطويع لنظام مالي مفارق لجوهر الفكرة القائمة على مبدإ الاستخلاف بدل الملكية، والاستثمار بدل الاستهلاك، والاقتصاد بدل التبذير، والتقلل بدل الإكثار؟ كيف السبيل إلى تغيير العقلية الاستهلاكية السائدة والتي يمكن اعتبارها خادمة للنموذج الرّبوي وهي بذلك عائق كبير في وجه الكثير من الإصلاحات الممكنة من طرف المشروع الإسلامي ليس على المستوى الاقتصادي فحسب، ولكن على جميع المستويات؟

هذه الإشكالات وغيرها مما تراكم عبر السنوات على الخطاب الإسلامي وظل في عمومه دون جواب شافٍ، ليقف المنتسب إلى المشروع الإسلامي في مأزق بين إيمانه الراسخ بصواب ما جاء في النص الشرعي وبين شبه استحالة تطبيق ذلك على ما يراه في واقعه المعيش! والحال أن الحل الإسلامي - أو قل الجواب الإسلامي[1] - ينبغي أن يكون من القوة والنجاعة بحيث لا يقتصر أمره على الجواب عن أسئلة محيطه الأقرب ولكن المفترض أن تهفو إليه اختيارات

(1) انظر الفصل السابق.

الإنسانية جمعاء كما تقتضي ذلك رسالته الخاتمة ومسؤولية شهادة هذه الأمة على غيرها من الأمم. فهل هذا العجز عن تطبيق الكثير مما جاء في القرآن دليل على عدم الفهم لهذه الأحكام؟ أم أنه محض ضعف وتخلف أبناء هذا المشروع؟

الباب الثالث:

تساؤلات في المشروع الإسلامي

أسئلة «المنهج»

لا يخفي كثير من المشتغلين بالفكر الإسلامي، والمهتمين بالنقد الذاتي منهم على وجه الخصوص، قولَهم بأن ورش المراجعة والنقد في إطار الفكر المذكور ورشٌ كبير ومهم، وينبغي أن يفتح وأن يظل مفتوحًا. وأن هذه المراجعات النقدية تنزل طولًا إلى كثير من الأسس البعيدة الغور في بنية هذا الفكر، وتتراحب عرضًا في نسيجه العام، وتشاكسه هنا وهناك في كثير من مستقرات العوائد ونوافل المقولات.

ولا يقصر هؤلاء مذهبهم هذا على فكر مخصوص في إطار «البيت الإسلامي» أو على تيار دون غيره فيه، بل تجدهم أعمق غوصًا وأحزم روزًا وأقسى مشاكسة مع الفكر الأقرب إليهم في نزوعه إلى الاعتدال والتوسط لأهمية هذا الأخير ولانداحه في الأمة وشيوعه فيها من جهة أخرى. فهو عندهم أولى بالنقد والمراجعة حيث عظم منه الحضور وكثرت عنه المرافعة، أو لأنه عندهم المعول عليه في خير يتمنى جلبه أو ضرّ يتوخى دفعه. . ولعلنا لا نسهب فنروغ عن هذا الذي نشير إليه، فإنما المقصود بهذا ما بات يصطلح عليه بفكر الوسطية أو تيار

الوسطية، وهو الذي عرضنا له في الباب الثاني حين وقفناه أمام مرايا انتظارات هذا الزمان من خلال الأسئلة التي طرحها المشاركون في ندوة السؤال فسقناها، وأخرى أشاروا إليها فبسطناها، وثالثة بلغناها بمقتضى آلية التداعي كما قدمنا لها في الباب الأول[1].

إن كثيرًا من «المآزق» الذاتية للحركة الإسلامية والتي سنعرض لبعضها في فصل «أسئلة المشروع» وفصل «أسئلة التنظيم» وأخرى موضوعية عرضنا لطائفة منها في الباب الثاني إنما مردُّها إلى العقل الذي يكمن خلفها.. وسؤال العقل ليس بالجديد على الفكر العربي والإسلامي، بل هو واحد من الأسئلة التي أسالت مدادًا كثيرًا..

وليس هذا مقام إعادة إنتاج هذا الإشكال بلهَ السعي إلى إعادة طرحه طرحًا فلسفيًّا كما يليق بشرف موضوعه. وإنما الشأن ههنا عرض الأسئلة التي تفطنت إلى ما وقر عند أصحابها من أن أسّ هذه الإشكالات إنما يكمن في الشروط المنتجة لها.. أو بعبارة أخرى: إن النظر فيما يعتبر «مآزق» يؤدي إلى طرح أسئلة بشأنها تتداعى إلى التساؤل عن أسبابها. فإذا هي بنية مفهومية وأسس منهجية منتجة لهذه المآزق في شكل أفكار أو ممارسات.

لقد أثبتت التجربة بأن هناك «معاناة» فكرية حقيقية في واقع الحركة

(1) ولعلنا لا ننسى رابعة أغفلناها بسبب من ورودها مقتضبة نُغُمَّت، أو لمحض غفلتنا وقصورنا عن الذهاب بعيدًا مع تداعياتها. والمعول عليه في هذا الإطار هو حسن تلقي الإشارات لا الجمود على ظاهر العبارات، فالأصل أننا بصدد الإعلام بما كان من أمر مبادرة السؤال، وهي بعض مما يُسعى إلى إنجازه في هذا الورش الضخم. والله المستعان.

الإسلامية، تعبر عن نفسها حينًا في المجال السياسي بما يبدو تنازلًا وخضوعًا، أو تطاولًا وتجاوزًا، أو خروجًا عن نطاق مبادئ المشروع ومبشراته أو تقوقعًا في خطاباته المثالية وشعاراته العامة، أو تحالفًا مُكلِفًا أو انعزالًا مُسرِفًا، أو مساندة وإن كانت لمحض الباطل أو معارضة وإن كانت لمحض الحق.. وغير ذلك من المفارقات والأحكام لها أن تمضي أنّى شاءت مادام أصحابها لا يحتكمون إلا لما غلب على آراءهم من فهوم، أو ما ذهبوا إلى تأويله من نصوص لا تكاد تشفي لما يغلب عليها من عموم.

ففي بعض الأحيان تُعبّر هذه «المعاناة» عن نفسها في المجال الاجتماعي حيث نجد أجوبة أقلّ ما يمكن أن يقال عنها «لاواقعيتها» استحالةَ تطبيق أو معاكسةَ سنّة أو مخالفةَ واقع أو خروجًا عن سياق[1].

وأحيانا أخرى تُعبّر عن نفسها في المجال الثقافي تكلُّسًا وتيبُّسًا، أو تَفَلُّتًا وتفتُّتًا، أو نقدًا هو عين النقض، أو بناء هو عين الخواء، أو إبداعًا باهتًا، أو تنويرًا خافتًا، أو قولًا من وراءه فكر مستنير ولكن يخذله الزاد اليسير الخلو من منهج متين أو نسيج محكم مكين. أو هي تتبرج فنًّا يعيبه طغيان «الإيديولوجيا» حتى يجيء سمجًا ثقيلًا، أو يقتله التحرز منها حتى ينهال رخوًا هزيلًا.

من هذا المنطلق، قد يكون مرد كثير من الإخفاقات إلى هذه البضاعة من المفاهيم وتلكم العدة من المناهج.. ولهذا جاءت

(1) انظر فصل أسئلة المجتمع.

تساؤلات ذهبت إلى حدّ التقليل من القوة الاستدلالية المنهجية لدى تيار الوسطية[1] مقارنة بتيارات أخرى «مقابلة» وأخرى «منافسة». فلا «فرضيةُ استنارةِ عقولٍ» أصحاب هذا التيار - أي تيار الوسطية - تقوي هذه الملكةَ عندهم، ولا «فرضية الانغلاق» لدى المنافسين أو «فرضية الاستلاب» لدى المقابلين تضعفها لدى هؤلاء وأولئك.

إن هذه التيارات - بنوعيها - إنما يستند أصحابها - كل بحسب رافده - إلى إرث عقلي ضخم سوى أنه تطوّر خارج السياقات الزمانية والحضارية المعاصرة للأمة. فهم جميعًا معتمدون على ما ارتضوه من إرث اعتمادًا سهلًا غير مُعْنِتٍ، تغذي قوتُه الذاتيةُ ما هم عليه من ضعف في التنزيل أو غلوّ في التأويل. بينما لا يستند أصحاب التيار الوسطي بالرغم من قوة تفاعلهم مع زمانهم وعمق تواصلهم مع أمتهم إلى إرث له غنى ما عند غيرهم وثراؤه. فلا هم أعادوا قراءة التراث[2] ولا هم أنتجوا بموازاة هذا التراث أو بالبناء عليه ما يماثله أو يضاهيه إحكام بنيان وقوة برهان[3].

---

(1) «ونحن كتيار للوسطية في ضعف كبير جدًا من الناحية الاستدلالية المنهجية» مداخلة د. الطيب بوعزة - الندوة المركزية بالرباط - 24 يونيو/حزيران 2007.

(2) إلا ما كان من محاولات لا ترقى إلى المأمول أو أخرى رقت أو كادت ولكن الغالب أن تيار الوسطية لا يتبناها.

(3) إلا ما كان من محاولات عادة ما تصنف خارج الفكر الإسلامي طرًا، وهي في مجملها: إما جادةٌ ولكن شديدة المناقضة في أساسها لمقولات هذا الفكر فيتعذر عليه الأخذ بها أو الانفتاح عليها.. ولكن تيار الوسطية على الخصوص في هذا غير معذور. وإما أقل جدية ورصانة فانضافت إلى المناقضة ذريعة أخرى تسرع به إلى اطّراحها والالتفات عنها.

فهل يصح هذا الزعم بضعف الآلية المنهجية لدى «تيار الوسطية»؟ وما هي الأدلة على ذلك؟ وما حجيتها لدى مفارقيه؟ وإن صحّ هذا، فما هي أسباب هذا الضعف؟ وكيف يتوسل إلى دفعه؟

لماذا لا ينفتح فكر تيار الوسطية مع ما يدّعيه من استنارة على الجاد من هذه القراءات للتراث رصينة وجادة تكسبه بعد فقد، وتغنيه بعد فقر، وتشدّ من أزره بعد ضعف؟ إلى أي مدى يستفيد هذا التيار من المشروع الفكري لكل من د. عابد الجابري ود. طه عبد الرحمن وغيرهما؟ محاولة لتجاوز هذا الطعن وفتح آفاق معالجة مظاهره؟

هل من قيمة منهجية وفكرية يمكن أن تضيفها قراءات للتراث - يُنْسَبُ بعضٌ من أصحابها إلى التيار الإسلامي أو يعدون قريبين منها - في إسقاطها لمناهج مستقاة من حقول معرفية أخرى على تراث له سياقاته وخصوصياته؟ ألم تتجنَّ الحركة الإسلامية على هذه التجربة إذ تموقفت منها ورمتها بالاستيلاب وشككت في مقاصد أصحابها؟ لكن - وفي المقابل - أي جديد جاءت به خارج ما جاءت به دراسات الهيرمينوطيقا على الفكر الديني المسيحي أو مجادلات علم الكلام في الفكر الإسلامي ما قبل التَّمذهب؟ وهل من سبيل لتبيئة كلّ هذه الأطروحات معًا بغرض الاستفادة منها في إطار الفكر الإسلامي عمومًا؟ وفكر الوسطية على وجه الخصوص؟

كيف السبيل إلى إحداث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي من خلال تغيير منهاج التفكير السائد فيه أو تطويره أو إرساء منهاج تفكير جديد؟ وهل من سبيل لإحداث أثر في فكر الأمة والعالم يكون في مستوى ما أحدثه عظماء المفكرين في الغرب؟ أثر يكون في مستوى ما أحدثه

فلاسفة التنوير مثلًا؟ ألا يوجد فعلًا من قام بهذا الجهد أو قريب منه؟ وأن شروط التلقي لدى أصحاب تيار الوسطية خصوصًا ولدى الأمة عمومًا غير كافية حاليًا؟ وهل نحن مطالبون بإعادة النظر في أمر دون أمر أو باب دون باب؟ أم أننا مطالبون بإعادة النظر في كل شيء؟ أو تجديد منهاجنا في التعاطي مع كل شيء: فهمنا للقرآن الكريم؟ للسُّنة النبوية؟ تجديدنا لأصول الفقه؟ وإعادة النظر في باقي العلوم؟ ما هي الحدود المعقولة بين الحاجة الحقيقية للمراجعة والحاجة المتوهمة لها؟ ما هي حدود المساءلة القاصدة؟ وما هي مواصفات المراجعة الفاسدة؟ أو كلما قام مغرض فألقى بالشبه فينا، قمنا على آثارها متسائلين مبلبلين مشوشين؟ أو كلما قام مدافع بمقال يمدح الأمجاد ويرفع شعار المحافظة على التراث والدين، كنا له سامعين؟ وعن إشكالات واقعنا ملتفتين؟ وعن «مآزق» توشك أن تجيء على خضراء جهودنا عمين؟

أسئلة «المفاهيم»

إن ما تمّ التمهيد به لأسئلة المنهج هو نفسه الذي يتمّ التمهيد به ههنا لأسئلة المفاهيم. فلقد سبق أن مردّ كثير من المشاكل إلى البضاعة المفهوميَّة والعدة المنهجيَّة. ولقد تناولت ندوات السؤال مجموعة من المفاهيم بالنقد، مفاهيم يكثر ورودها على الألسنة ويكثر استعمالها في الكتابات كما لو أنها معنى قطعي لا اشتباه فيه، أو صورة جامدة لا تطور يطرأ عليها أو تشويه. والحال أن هذا غير صحيح، فإن الحقول الدلالية للكلمات ما تزال تمور متفاعلة مع الواقع بحمولاتها اللغوية والاصطلاحية حتى تتراكب معانيها تراكبًا يحتاج معه المجدّدُ أحيانًا كثيرة إلى «الحفر» في أصولها طلبًا للتخفف من وطأة المعنى الشائع الفاقد لحيويته وتشوّفًا إلى معنى جديد فيه الحيوية المطلوبة.

ومن هذه المفاهيم التي تناولتها الندوة، مفهوم الدولة المدنية ومفهوم الإنسانية ومفهوم الأمة ومفهوم الخلافة ومفهوم الحضارة ومفهوم الهزيمة ومفهوم القيم ومفهوم المواطنة. ولما كانت هذه المفاهيم قد جاءت على شكل أسئلة مجملة وعامة وبدون تفصيل يميّز زاوية النظر فيها ويحدّد القيمة المضافة من التساؤل حولها، ثم كان كل واحد منها مبحثًا ضخمًا لا يقوم له حيّز كهذا الذي لنا هنا، فقد ركزنا على مفهومين هما مفهوم الانتماء ومفهوم البديل لأنهما جاءا مُسْتَبْطَنَيْنِ لدى طارحي الأسئلة الآنفة الذكر، وحامِلَيْنِ لكثير من جُزئيّات القضايا

التي نجدها عند تناول تلك المفاهيم. ولذلك سيقَتْ ولم يُفَصَّل فيها، فطارحها إنما كان يسكنه هاجس آخر غيرها، فذِكرها تفريعًا وتشعُّبًا.

● مفهوم الانتماء:

بمطالعة مسار حركة التوحيد والإصلاح وتطوّر فكرها من خلال المراجعات والقطائع الفكرية التي قامت بها على طول مسيرتها، والتي يمكن تلخيصها في ثلاث مراحل أساسية: مرحلة المنهج الانقلابي ومرحلة المنهج الاستبدالي ومرحلة المنهج الرسالي[1]، نجد كثيرًا من سمات هذه المراحل الثلاث وما ساد فيها من نوازع في الفكر أو مظاهر في السلوك، إنما ترجع إلى مَعْلَمٍ واحد ثُلاثي الأبعاد يؤثّث فضاء كلِّ مرحلة بشكل يميِّزُها. أما أبعاد هذا المَعلم أو قل مفاهيمه فهي بُعد/ مفهوم العضوية، وبُعد/ مفهوم التنظيم، وبُعد/ مفهوم القيادة التنظيمية. فبالرُّجوع إلى هذه الأبعاد/ المفاهيم الثلاثة وتمثلاتها، يمكننا أن نفهم الكثير من الظواهر والسلوكيات التي طبعت كل مرحلة على حدة.

وفي مقابل هذا الفضاء الموصوف آنفًا بأبعاده الواسمة، يقوم فضاء

(1) بل هي على وجه العموم المحطات الكبرى لجلّ التجارب الإسلامية مع اختلاف في الترتيب أو المسار، فقد لا تعرف تجربة ما مرحلة انقلابية بل هي تبدأ استبدالية، أو قد تظل على نمط من الأنماط المذكورة لا تعرف عنه حيادًا أو تغييرًا، ولكن التنويه ضروري إلى أن خيار الرسالية كما تطرحه تجربة التوحيد والإصلاح لم يوجد بالشكل المنظَّر له عندها، والمنزَّل في مخططاتها فيما وقفنا عليه من التجارب الإسلامية المعروفة.

آخر مقابل وهو المجال الخارجي بالنسبة لهذه التجارب، إنه محل دعوتها ومجال تحركها، وهو الآخر فضاء تؤثثه أبعاد/ مفاهيم ثلاثة: بُعد/ مفهوم المواطنة، وبُعد/ مفهوم المجتمع، وبُعد/ مفهوم الدولة.

ففي المرحلة الانقلابية، حيث تتركز في التنظيم كلُّ المناشط أو جُلُّها وتتجذَّرُ الأفكار في إطار نموذج تفسيري تفترض فيه القدرة على الإجابة على جميع الإشكالات، والاستغناء بالذات عن ما هو خارج عن منظومتها الفكرية، تصل هذه الأبعاد الثلاثة غايتها القصوى من حيث القوة والرسوخ. فما تزال فكرة العضوية في ترسخ حتى تصير بديلًا عن المواطنة (فالعضو في التنظيم بهذا الاعتبار هو المواطن) وما يزال التمركز حول التنظيم في ازدياد حتى يصير بديلًا عن المجتمع (فلا تنشأ العلاقات الاجتماعية إلا في إطار التنظيم) وما يزال حضور القيادة التنظيمية في اتساع عموديًا وأفقيًا حتى تصير بديلًا عن الدولة (وهي نتيجة طبيعية للأمرين السابقين؛ فالأمر أمر القيادة والحكم حكمها. وقد يصل الأمر إلى حد إقامة بعض الحدود كما رأينا في بعض التنظيمات الجانحة أقصى اليمين جذرية وتطرفًا).

وفي المرحلة الاستبدالية، إذ تخف مركزية التنظيم ويُصار إلى طلب الانفتاح على المجتمع تتخذ هذه الأبعاد قيمًا أدنى فتخف غلواؤها: فلا تؤول العضوية إلى أن تكون مرادفًا للمواطنة ولكنها تصبح مرتبة أعلى في المواطنة[1]. ولا يصير التنظيم بديلًا للمجتمع ولكنه يسعى إلى استقطاب أكبر قدر منه حتى يصير بديلًا فعليًا له بأن

---

(1) وقد كان هذا - وما زال مع الأسف - حال الكثير من التجارب الحركية والسياسية سواء منها الإسلامية وغيرها.

يصير كلُّ المجتمع أو غالبيتُه جزءًا منه. والقيادة التنظيمية ليست بديلًا عن الدولة ولكنها ههنا تسعى إلى أن تكون في أرقى مناصب الدولة، حتى إذا تمّ لها ذلك تمكنت في نهاية المطاف - مع المجتمع الأغلب والمواطن الأرقى - من استبدال الخيارات القائمة بخياراتها.

وفي المرحلة الرّسالية، تأخذ هذه الأبعاد قيمًا أخرى مختلفة: فالعضوية التي يتمّ إغناؤها بفكرة «توسيع دائرة النحن»[1]، تصبح وظيفة اجتماعية على اعتبار أن العضو فاعل اجتماعي. ويصبح التنظيم مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني باعتبار «التنظيم إطارًا للتعبير المجتمعي»[2]. وتصير القيادة التنظيمية مرتبةً وظيفيةً وصفةً تنظيمية فقط على اعتبار كون «الولاء للمشروع الخادم للمجتمع متقدمًا على الولاء للتنظيم»[3].

وهكذا يقوم أمامنا فضاءان ما يزالان يتقاربان حتى يتداخلا، ويتباعدان حتى يتناقضا[4] وتنشأ عن جدليتهما العلاقات التالية: العضوية في مقابل المواطنة، والتنظيم في مقابل المجتمع، والقيادة التنظيمية في مقابل الدولة.

---

(1) د. محمد الحمداوي - «الرسالية في العمل الإسلامي» ص: 69.

(2) المصدر نفسه ص: 62.

(3) المصدر نفسه ص: 62.

(4) تجدر الإشارة إلى أن هذه الفضاءات وأبعادها كما سيقت إنما هي محاولة للتوصيف لا غير.. كما لا ينبغي أن تفهم أوصافها بإطلاق. فما قصدناه إنما هو ممكنات الأشياء لا تمظهراتها الواقعية، فقد تعيش تجربة ما بالمنهجية الاستبدالية مثلًا دون أن تكون العضوية فيها مرتبة أرقى في المواطنة مع تحقق البعدين الآخرين بما أوردنا.. وقد يتحقق الأول والثالث دون الثاني وهكذا..

إن هذه العلاقات التي تنشأ عما سبق بسطه، تدور مع نزعتين أساسيتين هما: نزعة المفاصلة في مقابل نزعة المواصلة واللتان بدورهما ليستا سوى ترجمة لمفهوم الانتماء القائم لدى أصحابهما. ومنه تتفرع إشكالية النظر إلى مفاهيم مثل الأمة والدولة والوطن، وتنبثق أخرى عنها من قبيل الخلافة والقيم والشهود والهزيمة وما شابه ذلك. وإذا علمنا بأن عمليات الانتقال بين المراحل الثلاث الآنفة الذكر لا تتمّ بشكل آلي وكامل، بمعنى أن عقابيل هذا المنهج لا بدّ مستصحبة إلى حين في مرحلة المنهج الثاني وعقابيل الثاني إلى حين في الثالث، فإن أول سؤال يطرح نفسه: ما مدى أثر ترسبات المرحلتين السابقتين في الاختيارات الكبرى المؤطرة لمشروع حركة التوحيد والإصلاح؟ وهل يتحقق مفهوم الانتماء بنزعة مواصلة حقيقية تترجم قناعات المنهج الرسالي بما هو تعاطي تشاركي مع المجتمع والدولة؟ ما الذي يتبقى من الانتماء التنظيمي في ظل الوعي الرسالي؟ وكيف تتراكب دوائر الانتماء بين التنظيمي والمجتمعي؟ وكيف تتناغم بين الانتماء للوطن والانتماء لقضايا الأمة أو للقضايا الإنسانية على اختلافها؟ كيف يتمّ اعتبار دور الدولة أبهذا الوعي - في البناء الحضاري؟ وكيف تتكامل معها الحركة في هذا الدور؟ ما الذي يتبقى من فكرة الشمولية المؤطرة للفكر الحركي المعاصر في إطار ضمور المركزية التنظيمية للمشروع لصالح تعددية التخصصات، أي كيف التوفيق بين شمولية التصور والتخصص في الإنجاز؟ ألا يمكن أن تكون فكرة الشمولية في حدّ ذاتها عائقًا معرفيًا دون الاشتغال وإنجاز الانتقال السليم إلى المرحلة الرسالية؟ أليس من تمام هذا الانتقال المنشود إعمال النظر لنحت هذه

المفاهيم من جديد بما يفي بمتطلبات المرحلة في أفق صياغة نظرية عامة للعمل الإسلامي؟

• مفهوم البديل:

تواجه فكرة البديل الإسلامي هي الأخرى الكثير من التحديات. فلقد بدأت منتفضة شبابًا في بدايتها، مبشَّرًا بها ومعوَّلًا عليها. ثم تضخمت بفعل التضييق الذي مورس على الحركة الإسلامية وفكرها في عقودٍ طويلة حتى علت بالفكرة الإسلامية موجة الصحوة الإسلامية في عقد الثمانينيات والتسعينيات من القرن الميلادي العشرين. حتى إذا هدأت الفورة وسكنت الثورة ووقع نوع تطبيع مع الظاهرة الإسلامية، بل وارتفع شأنها في بعض الأقطار ثم جابهت ما تجابهه المشاريع عمومًا من عراقيل ذاتية وموضوعية، صرنا إلى حال مع فكرة البديل شديدة التناقض، متباينة الدوافع، متفاوتة درجات التأثير بين قائل بها مرّة، وتارك لها مرّة، وبين دافن رأسه في الرمال يعمي عينيه عن رؤية تحديات تكاد تنسف بناءها من الأساس، وشاخص برأسه إلى طبقات من الجحود لا يرى في بقيتها الباقية شيئًا يصلح لصالح.

من الواضح أن فكرة البديل شأنها شأن الكثير من الأفكار والمفاهيم الأصيلة في فكر الحركة الإسلامية تتفاعل إيجابًا وسلبًا مع الاختيارات الكبرى لهذا الفكر والنزعات الغالبة عليه.. فنجدها كثيفة الحضور، عميقة الجذور في المشاريع ذات المركزية التنظيمية العميقة والبنية المحكمة الإغلاق داخليًا أو خارجيًا. ففي هذه الأنواع من المشاريع التي يكون فيها التنظيم بديلًا عن المجتمع والعضو بديلًا عن

المواطن، بل وأحيانًا تكون العلاقات التنظيمية الداخلية بديلًا عن العلاقات الاجتماعية والإدارية العادية في المجتمع، ففي هذه الأنواع من المقاربات يكون السعي لإيجاد بديل لكل شيء أمرًا مبررًا، لأن الماقبليات المؤطرة لها تدور حول الحكم بعدم صلاحية أي شيء، ومسؤولية المشروع عن إيجاد أجوبة لكل شيء. وهو ما لا يسعها إيجاده لسبب أو لآخر (كأن تعتبر أعراف مجال مخصوص وأدبياته مناقضة في بعض ممارساتها أو جلّها لمنطوق أو مفهوم في إطار مذهبيتها) فإنه يتمحل لآليات التنظير فيها أن تجد مخرجًا متكلّفًا لمأزق متوهم[1].

لكن حضور هذا الفهم يتراجع بتراجع نزعات التركيز والالتفاف حول الذات في هذه المشاريع. فبقدر انفتاح الفكر على الواقع وكيفية تفاعله معه واستحضاره في إنتاج خطابه، وبقدر تراجع محورية التنظيم لصالح رساليته، وتناقص دوران المشروع في فلك ذاته لصالح اندياحه في مجتمعه، بقدر ما يتراجع مفهوم البديل لصالح مفاهيم أخرى أعمق في دلالاتها، وأقوى في قدرتها على التواصل مع الموجود الصالح - أو قل المعروف - أساسًا لعمل تشاركي. مفاهيم كمفهوم الرسالية والإحياء والبعث والإصلاح.. فهل يمكن القول بأن فكرة البديل في

---

(1) مثال ذلك ما نجده في بعض الاختيارات الإسلامية في المجال الإنشادي والتي يتحرج فيها من الآلات الموسيقية أو الإيقاع حرجًا يتراوح بين الكراهة والتحريم، فنجد أصحاب هذه الاختيارات يعمدون إلى «حيلة الصوت البشري» ليقوم مقام الألحان، فيعددون طبقاته ثم يعمدون إلى معالجة هذه الأصوات بتقنيات معينة فتجيء مشابهة للألحان بل مضاهية لها، تكاد تقنع السامع بأنها أصوات آلات موسيقية وليست أصواتًا آدمية!

تراجع لصالح مقابلاتها؟ وهل هذا التراجع في حضور فكرة البديل هو عنوان على نضج التجربة الحركية؟ أم هو دليل على فشلِها في المجالات المخصوصة التي قامت تبشر ببدائلها فيها؟ ومن جهة أخرى متى أُعطيت الفرصة لهذه الأفكار أن تُقاس على محك الواقع، فيعلم صلاحها من فسادها؟ ألا يكفي في مجتمع كالمجتمع المغربي التعويل على مفهوم الإحياء بدل مفهوم البديل لتغلغل الثقافة الإسلامية في هذا المجتمع ورسوخه تاريخيًا وحضاريًا فيها؟ ألا يمكن اعتبار أن ما جعلناه مقابلًا أو معادلًا موضوعيًا لمفهوم البديل إنما هو مرحلة من مراحل تنزل هذا المفهوم في الواقع إن سبقا وتلوا؟ متى إذن تطرح فكرة البديل وكيف؟ ومتى نتجاوزها وإلى ما؟ إذا كان الإحياء معادلًا موضوعيًا للبديل في مجتمع كالمجتمع المغربي فما هو معادلها الموضوعي في بلد كفرنسا مثلًا وغيرها من البلدان التي تستقطب جاليات مسلمة مهمة ولكنها ليست بذلك الرسوخ في الثقافة الإسلامية؟

أسئلة «التنظيم»

ارتبط مشروع الحركة الإسلامية منذ بدايته بفكرة التنظيم ارتباطًا قويًا بلغ في بعض المراحل والتجارب حدّ التماهي الذي يختلط معه الهدف بالوسيلة، ويوجب ما توجبه النزعات الضاربة في قوتها وتجذرها من تناقضات في المواقف منها، بين آخذ بها طُرًّا، وطارح لها طُرًّا..

ولقد مرّت هذه الفكرة بما مرت به التجربة الإسلامية، فطورت لها النماذجُ وطُرِحَت البدائلُ كلما صارت إلى مأزق احتاجت معها إلى مراجعة وإصلاح، أو انتقلت إلى مستوى تَوَسَّلت لأجل الوفاءِ بمتطلباته إلى تجويدٍ وتطوير. وقد كان من الطبيعي أن تتفاعل المقاربات التنظيمية مع ما يجيش في المجال الفكري المُؤَطِّر والمُنَظِّر للمشاريع الإسلامية، عندما تتغير المقاربات المُؤَطِّرة للعمل من خلال تغيُّر الواقِعِ المُقارَب أو تغيُّر قناعاتِ المُقارِب.

وهكذا، أصبح لدينا في مجال أدبيات الحركة الإسلامية، باب معقود للفكر التنظيمي متباين المدارس، متعدد المشارب، متفاوت درجات العمق والتأصيل، ويشكل مادة دسمة فيأخذ ويدع، ويقارن ويحلّل، ويجمع ويفرق.

لقد كان من الضروري عند معاودة النظر والتساؤل في أمر مشروعنا وسبل تطويره.. بل وقبل ذلك بوضع اليد على عواره،

والبحث في تفاصيله وأسراره، أن نلتفت إلى الركن التنظيمي، والذي كان مطية ضرورية لمشاريع الحركة في مسيرتها. فرُبَّ وثبةٍ كانت بفضل رشاقةٍ انتظمت في جوارحه، وكبوةٍ كانت جراء برودة سرت في أوصاله وجوانحه.

ولقد تنوّعت الاستشكالات التي حامت حول هذا الموضوع بين نظرات في الخيارات التنظيمية الكبرى والتي تعود بالقول على ذات التنظيم، وقد صنفناها مع أسئلة «عن التنظيم»، وبين نظرات في المشاكل التنظيمية الداخلية، والتي تعود بالقول على بنية التنظيم الداخلية ومكوناته والعلاقات الناشئة بينها، وهي أسئلة «في التنظيم»، ثم نظرات في التعاطي التنظيمي مع العالم الخارجي عنه والتي تعود بالقول على أداء التنظيم، وهي أسئلة «مع التنظيم».

عن التنظيم

واجهت الحركة الإسلامية منذ نشأتها - وما زالت - مجموعة من الأسئلة تراوحت بين مساءلة شرعيتها، والتشكيك في جدواها، وذلك تحت دعاوى ومبررات تنوّعت وتباينت حسب قناعات أصحابها. فبين محاجج «ببدعية التنظيم» إلى محتج على «ميكانيكيته» ومن قائل بالتلقائية أو «الفطرية» أو مقترح لمقولة «الحل في الحل» راوحت أهم الأسئلة حول التنظيم إلى أن انتهت إلى القول بأفول الحركة الإسلامية أو ما صار يعرف بـ «ما بعد التنظيمات الإسلامية».

إن هذه الأحاديث الجديدة في أوساط الحركة الإسلامية التي باتت تتعدد أطروحاتها ويبدأ أصحابها في البروز على اختلاف ما عنه يصدرون، لتدفعنا إلى التساؤل: هل صار مفهوم التنظيم بحدّ ذاته موضوعًا للقول؟ وأن التنظيمات باتت عبئًا على الحركة الإسلامية؟ فبدل أن تكون حاملة أمست محمولة؟ وهل يا ترى صارت إلى أبعد من ذلك فتحولت إلى عائق دون تطور التجربة الإسلامية ومواكبتها لتحديات راهنها؟

وتتوزع أهم المؤاخذات التي للمشككين في أهمية التنظيمات وأهليتها لخدمة المشروع الإسلامي بين القول بميكانيكية الأشكال السائدة لتنظيمات الحركة الإسلامية وهم بهذا يدعون إلى ما أسموه «فطريتها»، وبين القول بعجزها عن مواكبة التقدم الباهر للصحوة

الإسلامية وعن التجاوب مع الأشكال الجديدة للتعبير في إطارها. ولئن كانت الأولى أقل انتشارًا وأخفت ذكرًا - بل لقد جاءت في أقوى تعبيراتها مبهمة القصد، غامضة الوصف، بسيطة الفحوى إذ هي لا تلبث أن ترقى إلى أشكال تنظيمية تستدعي بطبيعتها من الطبائع الميكانيكية ما يستقيم به حالها وتنضبط معه مصالحها!![1] - فلقد فرضت الثانية على الناظر في هذا الباب نظرًا فيها ومساءلة لها. وقد كان من أشهر هذه الأصوات دعوة د. جاسم سلطان التي يعبّر عنها قائلًا بأن «خلل التنظيمات الإسلامية القائمة إجمالًا إنما يكمن في استبدال الأمة بالتنظيم، وفي إحلال هذا الأخير مكان المجتمع مما يؤدي إلى إفراغ هذا الأخير شيئًا فشيئًا من عناصره الصالحة وتوهين مفاصله الحيوية»[2]. فالسؤال الحقيقي عنده في هذا الإطار إنما هو ذلك السؤال البدئي الذي أوردناه في ديباجة هذا الفصل: هل التنظيم وسيلة أم غاية في حدّ ذاته؟ وهل ما يزال ضروريًا لتحقيق الغايات؟ أم أن مقاربتها ممكنة بطريقة أخرى؟ وهو يرجع بهذا الإشكال إلى البذور الأولى لنشأة الحركة الإسلامية، حيث يرى أن التنظيم ينبغي أن يكون وظيفيًا، أي مُوَجَّهًا نحو تحرير وإطلاق طاقات المجتمع ودعم أي شخص ينتدب نفسه لمهمة جادة دون تكبيله بقيوده، وأن الخلل إنما يكمن في استبدال الأمة بالتنظيم وفي إحلال هذا الأخير مكان

---

(1) د. فريد الأنصاري - الفطرية: بعثة التجديد المقبلة - دار السلام - ص: 160 - 167.

(2) بتصرف عن حوار أجراه مع د. جاسم سلطان المفكر د. حسن بن حسن انظر الرابط: www.4nahda.com/node/125

المجتمع كما أسلفنا، وهو الأمر الذي وقعت فيه بعض تنظيمات الحركة الإسلامية وجرت عقابيله بدرجات متفاوتة على أخرى.. فوقع عندهم - كما يقول - الخلط بين التنظيم والفكرة المنظمة[1].

ولقد أبانت التجربة عن إمكانية إتيان هذا التوجه بنتائج وخيمة مثلما حدث في تجربة الحركة الإسلامية في السودان والتي انطلقت من «وظيفتها» فحلّت نفسها لمجرد تحقيق ما اعتبرته أهدافًا استراتيجية. ثم إنها قد عادت فتراجعت عن خيارها لتنخرط في إعادة بناء نفسها من جديد ولكن بعد فوات الأوان: إذ لا يمكن للبناء الفوقي سوى أن ينتج فعلًا أعزل.

ومع ذلك فالتساؤلات التي تطرح اليوم حول مشروعية التنظيم تبقى مشروعة لأنها على الأقل تتجاوز تساؤلات الماضي التي كانت توظّف العقيدة توظيفًا في غير محله فتواجه به قضايا مدنية واجتماعية محضة، من قبيل القول ببدعية التنظيم وحرمة العمل الجماعي المنظم وما إلى ذلك. وما دمنا قد سقنا هذه الأطروحات من باب إغناء السؤال وإثراء النقاش حولها، فقد صار لزامًا علينا أن نتداعى بسؤالنا معها ونجتهد في طلب كفائتنا منها، لما سبق في وعينا من شرط في السؤال ألزمنا به أنفسنا مختارين في بداية هذا الأمر. وهكذا تجد مبادرة السؤال نفسها مجبرة على الوقوف أمام هذه القضية لتنظر فيها وتعيد طرحها، وتتساءل عن سبل تجاوز هذا التعارض بين التنظيمات والمجتمعات إن صحّ

(1) وقد كان من أهم من انبرى إلى الإشادة بهذا الرأي وتزكيته الدكتور عبد الله فهد النفيسي في افتتاحية شهيرة لمجلة المنار الجديد، العدد 37.

هذا الزعم - مع الاعتقاد أصحابها بضرورة العمل الجماعي المنظم؟ فهل تكون مقاربة حركة التوحيد والإصلاح جوابًا عن هذا القلق فيما يتعلق بفكرة التنظيم لدى أصحاب هذه المقاربات، وهل يكون التنظيم الرسالي هو الجواب عن إشكال شغل هؤلاء فأرزوا إلى هذه الحلول الجانحة إلى أطراف الأمور، وهم إنما كانوا يبحثون عن جواب لسؤال ما وفقوا في طرحه ثم ما وفقوا في جوابه؟ ألا يكون سؤلهم الذي تلمسوه وما لمسوه هو في موعودات الفلسفة التنظيمية لفكرة الرسالية والتي تقول بوحدة المشروع بدل وحدة التنظيم؟ ما هي إذن المقاربة التنظيمية لحركة التوحيد والإصلاح؟ وما هي رهاناتها وتحدياتها؟

فمن المعلوم أن العمل التنظيمي عند حركة التوحيد والإصلاح أو ما يصطلح عليه في أدبياتها بالعمل الجماعي المنظم - هو خيار مبدئي[1]. ولقد مرت الحركة في أطوارها التاريخية (من وجهة نظر تنظيمية) من مراحل ثلاث: مرحلة التنظيم البديل، فمرحلة التنظيم المحوري الجامع، وصولًا إلى مرحلة التنظيم الرسالي. وهذه الأضرب التنظيمية الثلاثة الكبرى إنما جاءت انعكاسًا لتطور فكري ومنهجي وَسَم مسارًا من المراجعات الفكرية والتنظيمية والاستراتيجية انطلاقًا من المنهج الانقلابي، فالمنهج الاستبدالي نحو مرحلة المنهج الرسالي[2]. وهكذا نجد أنفسنا أمام نتاج تساؤل محوري وهو «كيف يكون المشروع الإسلامي شاملًا، دون أن يكون التنظيم شموليًا؟»

(1) عشر سنوات من الإصلاح والتوحيد - ص: 57.

(2) د. محمد يتيم. بين يدي الكتاب - «الرسالية في العمل الإسلامي» ص: 8.

ليتبلور لدينا مفهوم جديد أساس وهو: «وحدة المشروع عوض وحدة التنظيم»[1]. فهل يحلّ «التنظيم الرسالي» ثنائية «شمولية الإسلام» في مقابل «التخصص في الإنجاز؟ ويكون بهذا قد استوعب المحاذير التي اعترض بها عليه وبني عليها القول بعدم جدواه؟ وإن كان، فما هي التحديات التي تقوم أمامه والمنجزات التي تجعل منه نموذجًا تجديديًا يتجاوز ما سوف يواجهه من تحديات مستقبلًا بدل أن يكون مجرد هروب إلى الأمام إزاء قصور ما في الفكرة المؤطّرة للمشروع بصفة عامة أو ضعف في حُمّالها؟

(1) د. محمد الحمداوي – «الرسالية في العمل الإسلامي» ص: 60 – 64.

في التنظيم

أسئلة هذه الفقرة تنظر في البنى وطرائق الاشتغال وكيفية نشوء العلاقات بين عناصر التنظيم، وكيفية تحول الحراك الداخلي إلى فعل خارجي ومشاكل ذلك. . فهي ليست من جنس الأسئلة الآنفة الذكر، بل هي تبني على ما استقر عليه السؤال فيها. ولقد انتهى السؤال في الفقرة السابقة إلى مساءلةِ ما انتهى إليه مسار المراجعات الفكرية والمنهجية والاستراتيجية في تجربة حركة التوحيد والإصلاح: الرسالية والتنظيم الرسالي، ملخصها: أيُّ دور رسالي للتنظيم الرسالي؟ ألا يطرح القول في الرسالية تحديات جديدة لا تقلّ في حدّتها عن المآزق التي وصلت إليها بعض تنظيمات الحركة الإسلامية؟

إن الحديث عن الدور الرسالي يجعلنا نتساءل عن موقع التنظيم العام من باقي المكونات أو التخصصات؟ هل هو موقع المرجع؟ أم موقع الشريك؟ وهل دوره يبقى في حدود الإلهام والتوجيه والترشيد؟ أم له أدوار محددة في مجالات معينة؟ أم هو جزء من عمل تشاركي مندمج؟ وهل يستلزم هيكلة خاصة أم أن الهيكلة الحالية ملائمة للخيارات الاستراتيجية الجديدة؟

كما أن الحديث عن الدور الرسالي ليس حديثًا عن الأداء التنظيمي فحسب بل هو حديث عن الأداء الفردي من باب أولى، أيًا كان موقع هذا الفرد تنظيميًا. فمن المعلوم أن التنظيم الهرمي الشمولي يوفر

مستوى عال من الجندية والانضباط والفاعلية لدى أعضائه وأن الشكل التقليدي للتنظيم المحوري أقدر على صنع الولاء وشحذ الهمم ومغالبة الفتور.

لكن أليست هذه القيم مجرد مؤشرات لفاعلية داخلية قد تؤدي أحيانًا إلى انعزالية خارجية وضعف في الفاعلية الاجتماعية الجماعية؟ ألا تتطلب مرحلة الانفتاح تنسيبًا للمشروع وتجاوزًا لثقافة الوثوقية إلى مفاهيم وقيم أخرى ترفع من فاعلية التدافع وتزيد من قيمة الجودة في الأفكار والمشاريع؟ بصيغة أخرى، هل يجب أن نحاكم التنظيم الرسالي بنفس معايير التنظيم التقليدي؟ ولكن من جهة أخرى، ألا نحتاج إلى مستوى أكبر من الفعالية والنضج والقوة بدخولنا مرحلة الرسالية؟

من جهة أخرى، فإن الحديث في إطار التنظيم الهرمي إنما هو حديث عن تربية وتكوين مخصوصين بمقاربة للنموذج الناجح في سياق هذه المقاربة.. وعليه فتساؤل من قبيل: عن أي فرد رسالي نتحدث؟ وما هي مواصفاته في مقابل المواصفات المعروفة للعضو في تنظيم ما؟ إنما هو تساؤل عن المناهج التربوية والتكوينية المنوط بها إخراج النموذج الأمثل في سياق المقاربة الجديدة.

وكذلك الشأن بالنسبة للالتزام. فإننا إزاء تغير لمفهوم العضوية أو على الأقل أمام إثراء يكاد يكون ناسخًا للأصل. أفلا تنبغي مراجعة شروط العضوية إذن؟ وهل يتبلور مفهوم جديد للانتماء يتجاوز المعنى الضيق لمفهوم «العضوية» ويرتقي بالانتماء من مجرد انتساب إلى انخراط حقيقي، ويقلب سؤال: «هل أنت منتم؟» أو «إلى أي تنظيم

تنتمي؟» إلى سؤال: «ماذا تعمل بانتمائك؟» و«ما دورك في حركتك؟» و«ما إضافتك من خلال هذا الانتماء؟» وذلك في إطار ما يُطلق عليه «توسيع دائرة النحن»[1]؟ وبالنَّفَسِ ذاته نتساءل: هل يلغي الاندياح الأفقي المنسجم مع فلسفة الرسالية التراتبية العمودية التقليدية؟ وفي كِلا الحالين، ما هو المدى التنظيمي والاستراتيجي لفكرة الرسالية لدى القيادة والأعضاء والتخصصات؟ وهل نكون بهذا أقدر على أن نتجاوز منطق الولاءات الشخصية واعتماد الأبعاد الإنسانية في علاقاتنا التنظيمية؟

مع التنظيم

أما هذه، فتساؤلات تنطلق من المعطيات التنظيمية لتبحث في كيف يترجم التنظيم عن نفسه في الواقع وكيف ينسج علاقاته معه.

من نتائج فكرة التنظيم الرسالي ما ينعكس بالضرورة على المجالات الخارجية. بل لعل المراجعة التي أدّت إلى مثل هذا لم يكن باعثها إلا تعثر ما للأشكال القديمة في هذا العالم الخارجي. بل إن افتراض عالم خارجي وآخر داخلي إنما هو بشكل من الأشكال عين الأزمة كما يراها كثيرون[2]. ولعل أهم تلكم النتائج توسيع دائرة النحن التي سبقت الإشارة إليها.

فمع توسيع دائرة النحن هذه، ألا يعتبر ذلك ذوبانًا للذات التنظيمية

---

(1) د. محمد الحمداوي – الرسالية في العمل الإسلامي ص: 69.

(2) انظر فيما سبق أن ورد في نفس المعنى ص 79 – 80.

وخصوصيتها؟ فكيف نرفع شعار الإصلاح في مجال هو من «النحن»؟ وكيف تقارب جهد الإصلاح في المجال الذي أنت جزء منه دون تعالٍ أو أستاذية بل بإسهام وتشاركية؟ ولكن بالمقابل، هل نطرح كل عمل جاء من خارج التنظيم؟ ألا يعدو هذا أن يكون تعبيرًا عن أزمة الانفتاح والانتشار عند العاملين في الدعوة الإسلامية حيث الاشتغال بالتنظيم سبب في التمركز والطائفية والانعزال عن المجتمع؟ أم أنه بالمقابل استجابة طبيعية للتحديات التي تطرحها ثورة المعلومات والفضائيات في مجال الدعوة؟ كيف العمل في حال التعارض بين الانتماء الهوياتي والانتماء المجالي؟[1].

(1) انظر الانتماء الهوياتي والانتماء المجالي - د. محمد الحمداوي - الرسالية في العمل الإسلامي ص: 66.

أسئلة «المشروع»

إن الدعوة الإسلامية المعاصرة قد قامت أول ما قامت على مجموعة من المقولات التي تترجم مفهومها للإسلام منهجًا شاملًا للحياة، وأن حلّ الأزمة الحضارية التي تتخبط فيها الأمة إنما يكون بالرجوع الواعي لتعاليم الإسلام في المجالات الاجتماعية والتربوية والثقافية والسياسية. فانبنى مشروعها في مجمله على هذا الوعي الشامل للدين، وصار عاملًا حاكمًا لحركة الفعل الإسلامي في الواقع.

لذلك لم يكن غريبًا أن تسعى الحركات الإسلامية في إطار ما يسمى بتيار الوسطية الإسلامية إلى الانخراط في مختلف مجالات العمل الاجتماعية والسياسية، إذ ترجمت بهذا الانخراط - على اختلاف فيما بينها من حيث استعداداتها الذاتية أو من حيث ظروفها الموضوعية سياسيًا وثقافيًا - نظرتها الشاملة والمتكاملة للمنهج الإسلامي في تعاطيها مع قضايا الواقع.

غير أن هذه المقاربة طرحت أمامها إشكالات مختلفة تتلخص في تناقضات قامت بين العمل المجتمعي بما تفرضه مقتضياته وأعرافه من مخالطة لمكونات المجتمع ومشاركة للأطراف الفاعلة فيه، وبين مثالية المبادئ التي تؤمن بها هذه الحركات وما استقر عندها هي الأخرى من أعراف وأخلاقيات قد تجعلها في حرج من أمرها إزاء بعض من

المواقف والظواهر والمستجدات. وهو ما دفع أو ما زال - بالكثير منها إلى إنجاز مراجعات وقطائع على أكثر من صعيد.

وليست حركة التوحيد والإصلاح بدعًا من الحركات الإسلامية في هذا الأمر، إذ خاضت مراجعات وتصحيحات نقدًا ومراجعة وتأصيلًا وتجديدًا. تدرج بها كما سلف من المرحلة الانقلابية إلى المرحلة الرسالية مرورا بالمرحلة الاستبدالية، حيث مثّل كلُّ انتقالٍ مراجعة جديدة ترجمت وعيًا جديدًا، ونضجًا أكبر في التجربة.. ولذلك كان لا بدّ والحركة في مرحلتها الجديدة - المرحلة الرسالية - أن نخضع هذا الاختيار وما يرفعه من شعار إقامة الدين وترشيد التدين وإصلاح المجتمع لمجموعة من الأسئلة التي تطرح نفسها بإلحاح.

فحينما تبسط الحركة مقاصدها وتعلن غاياتها وتحدّد مخططاتها، هل يعني ذلك بالضرورة أنها تحمل مشروعًا مجتمعيًّا قادرًا على الاستجابة لحاجات الناس وانتظاراتهم؟ وهل تعبّر هذه الرؤية الإصلاحية والرسالة «الحضارية» عن قراءة ذاتية أم عن حاجة موضوعية وواقعية؟ وأي دلالة تحملها مقولات النهضة الإسلامية الرائدة والحضارة الإنسانية الراشدة في الصياغة الجديدة لرسالة الحركة؟ وإذا كنا طُلَّاب نهضة، فبأي معنى؟ أو بتعبير آخر، هل نحن بمقتضى هذه «النهضوية» ناظرون إلى الآفاق الواسعة وسع المجالات الحيوية الرافدة للنهضات؟ أم أننا ننظر إلى أفق لا يتعدى حدود حركتنا وتنظيمنا، أو قل - إن أردت توسّعًا - بلدنا وإقليمنا؟ وإذا كانت الغايةُ إقامةَ الدين وتجديد فهمه والعمل به وإصلاحَ المجتمع، ثم كان ذلك في إطار المشروع الحضاري النهضويّ الشامل، فما هو الجديد الذي

تَسِمُ به هذه المرحلة الجديدة ملامحَ عمل الحركة ما دام هذا مستبطنًا للمقولة الأولى الباعثة للخطاب الإسلامي وهي أن حلّ الأزمة الحضارية التي تتخبط فيها الأمة إنما يكون بالعودة الواعية إلى تعاليم الإسلام في مختلف المجالات؟ هل تكون الرسالية إذن منهجًا لا مضمونًا؟ ما هي إذن المحددات المركزية في مشروعنا؟ هل يمكن أن يكون «إقامة الدين وإصلاحَ المجتمع» هو المشروع الجامع والحامل والمحفز الذي يمكن أن يجتمع عليه سائر مكونات المشروع؟ وما موقع العمل الإسلامي في هذه الرؤية؟

لقد استقرت إذن خيارات الحركة عند مقولة: إقامة الدين وإصلاح المجتمع كرؤية جديدة للحركة. فكيف تقيم حركة التوحيد والإصلاح هذا الدين؟ وإذا كانت تعبّر عن وظيفة أساس في إطار مشروعها لإقامة الدين وإصلاح المجتمع وهي وظيفة الدعوة، فما هو نمط التدين الذي تسعى إليه؟ أهو التدين الذي يتحدث عنه من يسمون «الدعاة الجدد»؟ أم هو تدين السمت والسنن المظهرية ؟ أم هو تدين يكون فيه المسلم متفاعلًا مع عصره، متجاوبًا مع مقتضيات مشاريع الإصلاح الديني؟ وأين يبدأ دور الحركة في هذا المشروع وأين ينتهي عند الحديث عن ترشيد التدين أي ما هي طبيعة العلاقة مع الفرقاء بل الشركاء الذين يتقاسمون معنا النشاط في الحقل الديني - وهم إنما يسعون أيضًا بشكل من الأشكال إلى ترشيد التدين - وعن التدافع التنافسي الإيجابي في العلاقة معهم. غير أننا قد نغفل عن أن منطق الصراع قد يستبد بنا في أحايين كثيرة. ألا يمكن للمدافعة التنافسية أن تعني تشكيل جبهة دينية؟ أم أنها نعني فقط الاكتفاء بالتعبيرات الموقفية (من تعاون وتنسيق ونصح. . الخ). ما هي ممكناتها؟ وما هي عوائقها؟ هل انفتحنا كما

ينبغي على التيارات الإسلامية المختلفة تماشيًا مع الروح التوحيدية والمنهجية الرسالية؟ ألا نحتاج أن نتفاعل أكثر مع هذه التيارات الأقرب فالأقرب؟

إن شعارًا كهذا الذي ترفعه حركة التوحيد والإصلاح ومن واكبها أو حذا حذوها، ليستبطن من معاني التصدر للتربية والدعوة والإصلاح والريادة فيها ما يجعلنا بقدر ما نفرح بعلو همتها وثاقب نظرتها نتساءل عما أعدّته لأمر عظيم كهذا، تربية وتأطيرًا وإعدادًا وتخريجًا لأطر وكفاءات قادرة على إعطاء القدوة وحمل ثقل هذه الأمانة والدخول في سلك «الأفضلية»[1] التي وعد بها القائمون بحق هذه الرسالة المتحقّقون بشروطها. فهل قامت الحركة بجهود كافية على مستوى الإعداد والتخريج؟ وما أهمية الأسئلة التي تطرح حول كفاءة خريجي منظومة الحركة في المراحل السابقة؟ ما هي مصداقية الدعاوى التي تشكك في القدرة الاستدلالية والشرعية لدى الحركة، والإحالة على التجربة السلفية[2]؟ وأخرى تشكك في مستوى الاستيعاب التربوي والروحي محيلة على التجارب الصوفية عمومًا ولدى بعض الحركات الإسلامية الأخرى خصوصًا؟

وإذا كان التصوف الإسلامي قد قام بأدوار تاريخية كالإعداد للجهاد ونشر الإسلام، وقاد حركة نهضة روحية مازالت تملأ فراغًا

---

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33].

(2) لا يتعلق الأمر هنا بحركة التوحيد والإصلاح، بل يتعداها إلى مجمل ما يسمّى بتيار الوسطية وقد سبق معنا الحديث عن هذا الأمر في أسئلة المنهج.

كبيرًا في الوجدان الحضاري للأمة الإسلامية، فما الذي يبرر التردد الذي يطبع علاقة الحركة بالاتجاهات الصوفية، وهل مازال منطق المغايرة له ما يسنده في ضوء الاستهدافات الجديدة للدين والتدين. فما السبيل إلى تواصل إيجابي مع هذا المكون المجتمعي الأساسي؟

لا شك إذن في أن القيمة المضافة لحركة التوحيد والإصلاح في إطار رؤيتها الجديدة الآنفة الذكر، إنما تكمن في عملها التربوي سواء الداخلي أو الخارجي، فهل تجد هذه الدعوى حضورها في عملية التأطير المجتمعي التي من المفترض أن تقوم بها؟ وهل تستجيب لحاجات المجتمع بفتح المجالس التربوية وإيجاد فضاءات تربوية أكثر قدرة على الاستيعاب والتأطير؟ وإن استجابت، فما هي نجاعتها وقدرتها على التأثير والتغيير؟

إن هذه التساؤلات التي دارت حول فكرة مشروع حركة التوحيد والإصلاح خصوصًا والحركة الإسلامية عمومًا لا تكاد تستقل بنفسها عن الأسئلة التي طرحت في كل فصول الكتاب وليست المواضيع التي توقفت عندها مبادرة السؤال هذه، إلا جزئيات من كليات أشمل وأعم؟

ولذلك فمن الصعب أن يكون فيه قول سالم من التكرار في إحدى جزئياته. ولكن التقارير الأولى التي تمّ رصدها لهذه المبادرة كانت بديعة الإخراج ثاقبة النظرة حين لخصت جماع تساؤلات هذا القسم في الإشكاليات التالية:

- إشكالية التّنزيل: وتتعلق بتنزيل مخططات المشروع المرحلية والاستراتيجية وهي بدورها تحيل على إشكاليتين: وضوح المشروع داخليًا وخارجيًا وقدرته على التأثير.

- إشكالية التأطير: وهي إشكالية الموارد البشرية للحركة، حيث طرح التحول من التنظيم الجامع الذي يهتم أساسًا بتجميع الإمكانات والمحافظة عليها إلى التنظيم الرسالي الذي يركّز على تدبير الموارد من أجل القيام بالرسالة وتوريث المشروع للمجتمع.

- مشكلة تشتت الجهود في التخصصات فهل تمّ التفكير في هذه الإشكالية؟ وكيف التوفيق بين الانتشار أفقيًا وعموديًا في المجتمع وبين المحافظة على الكثافة التنظيمية خصوصًا في مسألة تدبير الموارد البشرية للحركة؟

- إشكالية التجديد: تتحدد رؤية الحركة في أنها «عمل إسلامي تجديدي لإقامة الدين وإصلاح المجتمع»، لكن إلى أي حدّ تتمثل الحركة قيم المبادرة والإبداع والابتكار؟[1] ألا تساهم القيادة التنظيمية بوحي من إكراهاتها الموضوعية في تعطيل بعض المبادرات بدل تشجيعها؟

- إشكالية الممارسة: وتتلخص في الموازنة بين البعد التصوري والبعد العملي بمعنى إمكانية الجمع بين جهود التفكير والتنظير ومتطلبات التدبير والتأطير.

- إشكالية الاستشراف: وتطرح مسألة التخطيط الاستراتيجي - خصوصًا وقد أنجزت الحركة مخططها الاستراتيجي - حيث التساؤل عن القدرة على التناغم مع استراتيجيات أعمّ وأخرى أخص. وعن القدرة على التحول إلى نفس عام بين صفوفها من خلال التكوين والتدريب على التفكير والتحليل والتركيب.

---

(1) انظر فصل «أسئلة قبلية» ص: 30.

خاتمة

وبعد.. فهذه مبادرة السؤال أو بالأحرى جانب منها، حاولنا فيه وسعنا كي يجيء ملامسًا لأهم الإشكالات التي طُرحت على تعددها وثرائها وتشعبها، ولكننا مهما حاولنا في جمعها وتنسيقها، فهي بطبيعتها تتأبى على ذلك، وكيف لا؟ والأصل فيها انعتاقها وانطلاقها، حتى تستطيع أن تقوم بدورها في إماطة الرّين عما استقر ولكن عاق، أو هَزُل ولكن راق، أو كان ركنًا مهمًّا سوى أنه متروك، أو طريقًا سالكًا ولكنه غير مسلوك. وقد جمعنا فيها جزءًا هامًّا مما ورد في مداخلات الإخوة وتعقيباتهم ومناقشاتهم، وأغنيناها ما استطعنا بالإحالات استشهادًا واستئناسًا.. فماذا يبقى؟

يبقى ما كانت هذه المبادرة راميةً إليه وهمم أصحابها عازمة عليه، وهو ما نوّه به الأستاذ عبد الإله بنكيران في معرض حديثه عن المبادرة وأهميتها، حين أشار في مداخلته المركزية إلى أنه كان ينبغي أن تنعقد أمثال هذه الندوات منذ وقت طويل، وأردف أنه سيكون من الخطإ التوقف عندها أو إيقافها، بل ينبغي المضي فيها إلى أبعد منها.. وهذا لعمرو الله العهد بطالبي الحكمة التي هي ضالة المؤمن.. بل هي كما أسلفنا طبيعة هذا الجنس من النشاط اللغوي والفكري - أي السؤال - في تداعيه وتكوثره.. ولئن توقف متسائل عند حدّ لم يكن فيه الكفاء أو لم يقع به الشفاء، كان نشاطه التساؤلي الفارط صيحة في واد أو

نفخة في رماد. . ولذلك فإن هذه المبادرة لن تكون ذات نفع ما لم تستأنف نشاطاتها المرّة بعد المرّة ثم تكون لثمارها من الإلزامية ما تحصل لهذه الأنشطة به المصداقية، ومن الالتزام بها ما يطوّع كثيرًا من الإكراهات في سبيلها.

وهكذا فالمعوَّلُ على تلقي هذا العمل بالاهتمام نقدًا وتقويمًا، واطلاعًا على هذه التجربة تعرفًا عليها وانتقالًا بها إلى مستوى أعلى حتى تكون مضامينها وقضاياها أوما أكثرها - مواضيع بحث أكاديمي متخصص تُضاء به أسئلة وتُجاب به أخرى وتُطرح من بعدها ثالثة في دورة فكرية يتحقق بها الهدف المعلن بداية: «في سَبيل إطلاق حركية فكرية جديدة»، «على اعتبار أن حركة التوحيد والإصلاح إنما قامت في جوهرها على مراجعاتها الفكرية وما حاولت ممارسته من قطائع فكرية على طول مسيرتها مع الكثير من مظاهر الإنتاج الفكري الذي أنتجته الحركة الإسلامية المعاصرة»[1].

وأخيرًا، لا تزعم هذه المبادرة أنها مولدة لأجوبة حاسمة، بل هي لا تزعم أنها طرحت كل الأسئلة أو الأسئلة الصحيحة ولكنها إذ جاءت بإرادة قوية على التجديد، جاءت حبلى بأسئلة قوية طرح بعضها وينتظر البعض الآخر حظه مع سنة التداعي في السؤال. والله الموفق للرشد، فهو الهادي وهو العليم الحكيم.

---

(1) كان هذا استطرادًا من الأستاذ محمد يتيم حول مكانة النشاط الفكري في حركة التوحيد والإصلاح وهو في معرض الحديث عن سياقات مبادرة السؤال.





«إعادة لهيكلة العقل»

من نحن:

مركز يُعنَى بالبحوث العلمية والدراسات والاستشارات الفكرية والسياسية، ويسهم في بناء مجتمع المعرفة وإشاعتها عبر أحدث الوسائل المعرفية، ومن خلال وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال، ويثري التفكير المبني على الدراسات والأبحاث الإستراتيجية في العالم العربي.

أهداف المركز:

1 - إشاعة المعرفة والوصول إلى أوسع دائرة ممكنة من الجمهور، وخصوصاً من الباحثين والمثقفين.

2 - مواكبة التحولات الإقليمية والدولية ورصد تداعياتها على المنطقة العربية، وإعداد الدراسات والتقارير المعمقة في هذا المجال.

3 - تنظيم النشاطات البحثية والفكرية من منتديات وملتقيات وندوات وحلقات دراسية.

4 - رصد التيارات الإسلامية ومتابعة تحولاتها، وتسليط الضوء على مكامن النجاح والإخفاق، والإسهام في تطويرها بما يساعد على فهم الواقع.

5 - دعم البحوث والدراسات، وتشجيعها، بقصد الارتقاء بمستوى المعرفة.

6 - الإسهام في النهوض بالترجمة من اللغة العربية وإليها، توسيعاً لمجالات التواصل بين الحضارات والثقافات.

7 - قياس الرأي العام واتجاهات الجمهور العربي في مختلف الأقطار العربية.

مجالات اهتمام المركز:

* الدراسات السياسية والإستراتيجية.

* دراسات الفكر الإسلامي المعاصر.

* دراسات شئون النهضة والحضارة.

* استطلاعات الرأي العام.

LB + 961136581
KSA + 966 550122107
+ 966508855410
www.fikercenter.com
info@fikercenter.com

إصدارات المركز

1 - تقرير رصدي وتفاعلي: الإسلاميون في عام.

تحرير: مصطفى الحباب.

2 - الحركة الإسلامية.. رؤية نقدية.

تحرير: مصطفى الحباب.

3 - في فقه الدين والسياسة.

للمؤلف: د. سعد الدين العثماني.

4 - نحو إستراتيجية لمكافحة التطرف (الاعتدال والوسطية) - للمؤلف: أ. محمد يتيم.

5 - العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات.

للمؤلف: د. طه جابر العلواني.

6 - الحركة الإسلامية في السودان مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي.

للمؤلف: أ. محمد بن المختار الشنقيطي

7 - الخلافات السياسية بين الصحابة أ رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ.

للمؤلف: أ. محمد بن المختار الشنقيطي.

8 - الحقوق السياسية للمرأة في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي.

للمؤلف: د. محمد المنصوري.

9 - آراء جديدة في العلمانية والدين.

للمؤلف: د. رفيق عبدالسلام.

10 - الولايات المتحدة بين القوّة الصّلبة والقوّة الناعمة.

للمؤلف: د. رفيق عبد السلام.

11 - سعوديات.. مقاربات في الشأن السعودي.

للمؤلف: د. وائل مرزا.

12 - الليبراليَّة في المملكة العربيَّة السعوديَّة الاتجاهات العامة للفكرة والسيناريوهات المستقبليَّة.

دراسة بحثية.

13 - أسئلة في المشروع الإسلامي.

فيصل الأمين البقالي.

14 - في منهج التغيير الحضاري.

محمد يتيم.

15 - مؤشر الوعي العربي.

دراسة استطلاعية.

16 - التحركات الاحتجاجية السلمية الشبابية في الوطن العربي.

ندوات المركز.